د. قاسم جمعة

النظرية النقدية عند إريك فروم

منتدى المعارف

alMaaref Forum



النظرية النقدية
عند إريك فروم

د. قاسم جمعة

النظرية النقدية عند إريك فروم

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

جمعة، قاسم

النظرية النقدية عند إريك فروم/ قاسم جمعة.

٣٥٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٣٧ ـ ٣٥٠.

١. الفلسفة الألمانية. ٢. فروم، إريك. أ. العنوان.

142

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١



منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

«إن العام ٢٠٠٠ يمكن كثيراً جداً أن لا يكون بلوغ الأوج السعيد في حقبة كافح الإنسان على مداها في سبيل الحرية وفي سبيل السعادة، بل قد يخشى أن يكون من باب أولى بداية حقبة جديدة حيث يتوقف الإنسان عن أن يكون إنسانياً، ويرى نفسه وقد تحول إلى إله بلا فكر ولا عاطفة»

إريك فروم ـ ثورة الأمل

«أعترف بأنني لست مبتهجاً من نموذج الحياة الذي يقدمه لنا أولئك الذين يعتقدون بأن حالة الإنسان السوية هي في الكفاح بلا نهاية من أجل التخلص من المأزق، وأن يكون هذا الزحام الذي يدوس الناس فيه بعضهم بعضاً، حيث يتزاحمون بالمناكب، ويسحق بعضهم بعضاً، وحيث يدوس البعض على أعقاب بعض، والذي هو نمط المجتمع الحالي، هو أفضل ما يتمنى مصيراً للبشرية، بدلاً من أن يكون مجرد طور كريه من أطوار التقدم الصناعي... من الملائم جداً ما دام أن الثروة هي القوة، وأن الغرض من طموح كل واحد هو أن يصير غنياً ما أمكن، أن يكون كذلك طريق الثراء مفتوحاً أمام الجميع بلا محاباة وبلا تحيز. لكن أفضل حالة بالنسبة للطبيعة البشرية هي الحالة التي لا يكون فيها أحد غنياً، ولا يطمح فيها أحد إلى أن يصبح أغنى، ولا يخشى أن يطاح به ويرد إلى الوراء بالجهود التي يبذلها الآخرون من أجل الإسراع إلى الأمام».

جون ستوارت مل ـ مبادئ الاقتصاد السياسي

الإهـــــــداء

إلى عشاق الموت . . .

عسى أن يحبوا الحياة

ويدركوا معنى فنها!

كلمة شكر وامتنان

لا يسعني إلا أن أتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور حسام الدين الألوسي على آرائه وملاحظاته السديدة مما قوّم من عمل البحث ووجّهه بالاتجاه الصحيح.

كذلك أتقدّم بالشكر والامتنان لكل من ساعدني على إتمام البحث، وبالخصوص لا الحصر:

أمينة مكتبة قسم الفلسفة ـ الآداب ـ جامعة بغداد السيدة مهدية. وأمينة مكتبة قسم اللغة الألمانية/ كلية اللغات جامعة بغداد السيدة انتصار مجيد، وموظفو المكتبة.

وكذلك الأخ العزيز الدكتور سليم عكيش على ما أبداه من مساعدة وعون.

وإلى الاستاذ الصديق محمد محسن الذي ساعدني في ترجمة النصوص الإنكليزية عن أريك فروم وله.

كما أقدم شكري إلى جميع الأساتذة والأصدقاء في قسمي الفلسفة في جامعتي بغداد والمستنصرية.

وأتقدم بالشكر الجزيل لصديقي الأستاذ أحمد امحان الذي ساعدني كثيراً في إتمام البحث من خلال ترجمة النصوص المهمة عن اللغة الألمانية سواء من الكتب أو البحوث أو المقالات.

فلهم جميعاً مني كل الحب والتقدير.

المحتويـات

القسم الثاني
النظرية النقدية
اغتراب الحريات بين آليات المواجهة والهروب
(التشخيص والعلاج)

القسم الثالث
النظرية النقدية بوصفها نزعة إنسانية
(التشخيص والعلاج)

مقدمـــة

قد لا أجانب الصواب إذا قلت إنني قد وجدت في فكر فروم ما كنت أبحث عنه... وإذا كنت قد تعلمت من ميشيل فوكو في دراستي السابقة له فنون إثارة الإشكاليات والرغبة في السؤال حتى أفزعت جميع بقايا اليقين اليسيرة لدي، فإنني مع فروم أراني قد عثرت على أجوبة لطالما هربت مني فرأت لنفسها ملجأً في بقايا الصمت..

إريك فروم من المفكرين الإنسانيين، والذي يهمه كثيراً أن يعرف ويمارس معرفته بلون من الجرأة الفلسفية. إنه فيلسوف يترك انطباعاً لدى قارئه بأنه ممثل لنداء الحياة التي احتلها منطق الخوف والزيف والموت!

ولم يأتِ يومٌ على فيلسوفنا كان باستطاعته إهمال الحاضر، لأنه فيلسوف الحاضر. ولا يعني ذلك إلغاء قيمة الماضي والمستقبل، بل يعني محاولة فلسفية تراعي الكينونة والفعالية البشرية الحاضرة لتتجاوز أزماتها الراهنة، لا من خلال الارتماء في الماضي أو عبادة المستقبل الوثنية.. وهذا يدل على أننا أمام رؤية فلسفية تعطي لقيم الحياة الركيزة الأساسية، وتحارب قيم الموت والتشاؤم واليأس المستفحلة في صنوف الحياة وطرق العيش. فالأمل العقلاني في إحياء القيم الإنسانية التنويرية وخلق نظام اجتماعي ـ اقتصادي قائم على أسس اشتراكية إنسانية، أو يوتوبيا الأمل بإنسانية أرقى تنادي بالعقل والإحساس الإنساني الكامل وقيم المنطق الحيوية لا قيم المنطق الصورية الأرسطية، وأنسنة كل مرافق الحياة الفردية والاجتماعية سواء في الدين والأخلاق والسياسة والاقتصاد والتقنية وآليات العيش المتوارثة والمكتسبة، ونقد أنماط الاغتراب المتولدة بفعل العقلانية الحديثة والتي أفرزت أطيافاً جديدة للاغتراب شملت العالم الإنساني بأكمله... وخطابات العقل الأداتي المؤدجلة وطبول الإعلام والدعاية الاستهلاكية وخواء الحياة

الروحية والقيمية... وغيرها كان لها نصيب في مفكرة فروم النقدية والتي دشنها عبر خطاب نظريته النقدية الإنسانية.

نجد في فلسفة فروم ذلك التلاقي بين التشخيص وسبل علاج الحالة المشخصة على المستوى النفسي ـ الاجتماعي من جانب، وعلى المستوى الحضاري من جانب آخر، فالفرد والمجتمع انعكاس فعلي لطراز حضاري معيّن.

والمرض لا يصيب الفرد فحسب، بل يصيب الحضارة والمجتمع، فإذا سلم أحدهما سلم الآخر، وإن كانت الحصة الأكثر قوة في جانب المجتمع والحضارة، لأن الفرد مهما يكن هو وليد مجتمعه وأسرته ـ الوكيل النفسي للمجتمع ـ وحضارته مما يترك أثره سلباً وإيجاباً على الصحة الاجتماعية للفرد، فضلاً عن الصحة النفسية والعقلية. والفرد السليم في المجتمع السليم والحضارة السليمة المعافاة من أمراض العصر... لذلك جاءت الدراسة موزعة وفق آلية التشخيص وآلية العلاج، وكأننا أمام فيلسوف لا ينحصر دوره في تشخيص أو وصف الظواهر المرضية فحسب، بل يتعداها لطرح العلاج، المناسب لمنظومته الفلسفية والإنسانية.. فأبواب الدراسة قسمت بحسب تلك الآلية الآنفة.

القسم الأول يدور حول طبيعة المساهمة الفرويدية والماركسية في إرساء منهج فروم التحليلي النفسي الاجتماعي، وما ماهية منهجه، وكيفية علاقته بالتحليل النفسي الفرويدي، والتحليل الاجتماعي الماركسي، ونقاط الالتقاء والاختلاف بينهما، وسبل تلافي النقص عند كليهما، إضافة إلى بيان مفهوم الإنسان عند فرويد وماركس وفروم أو مفهوم الطبيعة الإنسانية وحاجاتها، لأنها من الأهمية بمكان في تحديد طبيعة الشخصية الإنسانية مع بيان طبيعة الأزمة التي عانت منها الفرويدية والماركسية وسبل تجاوزها وحلها بالمنظور الإنساني الفرومي بعد إضفاء تعديلات عميقة تشرك ما هو نفسي بما هو اجتماعي والعكس بالعكس، حتى يتسنى لها طرح منهجية لا يمكن أن توصف إلا بوصفها أنثروبولوجية بالصميم، لكي تنتقل من التشخيص للأزمة إلى الحل والعلاج سواء بالنسبة للتحليل النفسي أم للماركسية.

أما **القسم الثاني** فقد أبحرنا فيه في إشكالية الاغتراب التي انبثقت مع بزوغ الحداثة، وانهيار الحريات الحقيقية، وسيطرة أصنام جديدة أثقلت كاهل الفرد الغربي المتوهم بأنه كائن مستقل في وجوده وطريقة عيشه ورؤيته للعالم

والكون. مستعرضين معنى الاغتراب، ومصادر فهمه فلسفياً عند فروم، وعوامل ظهوره وطبيعته وأنواعه وعلاقته بآليات الهروب ـ التسلط والتدمير والتطابق أو الامتثال. هذا في إطار التشخيص، أما في إطار العلاج فهو محاولة لإعطاء قيمة أولية لدور الحب الإنساني في نظر فيلسوفنا. لذا فمعنى الحب عامة وهي إشكالية ليس لها حد، ومعناه عند فروم وكذلك بوصفه الحل للازمة الراهنة، كان من أجل كشف ما للحب من كيان حقيقي في رؤية فروم النقدية، بوصفه أحد العوامل العلاجية للأزمة الإنسانية الشاملة. بالإضافة إلى بقية الحلول المقدمة لتفادي الحالة المرضية المعاصرة للحياة الغربية بالنسبة لإريك فروم.

ولقد دارت محاور **القسم الثالث** على النزعة الإنسانية في النظرية النقدية الفرومية، وكيفية الخلاص من نزعات التسلط الدينية والأخلاقية والسياسية بعد تشخيصها، وكيفية محاولة التأسيس لإمكانية وضع برنامج يتفادى سطوة التقنية وثقافة الموت الصناعية ولغة التملك والاستهلاك وسلبيات العقل الأداتي المعززة لاغتراب الإنسان عن نفسه وقيمه ودوره الحقيقي في الوجود. فالبحث طموح إلى عرض معالم النظرية النقدية الفرومية، والتي ارتأينا تقسيمها نظرياً بين آليات التشخيص وآليات العلاج، والتي فضلنا عدم فصلها إلا لضرورات منهجية توضح مسار البحث. فهي في حقيقة أمرها متلازمة مع بعضها. فالرؤية الفرومية تجاه الاغتراب كإشكالية لا تنفصل البتة عن آلية الحب وإشكاليات العقلانية الرأسمالية وزيف الأنظمة الاشتراكية والأزمات المتوارثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اكتسحت عالم الإنسان حتى أصبح رقماً أو اسماً يكتب في رزمة من ورق فحسب، لا تنفصل عن الحلول الإنسانية المتضمنة في خطاب النظرية النقدية. فالمشكلة أولاً، ثم الحل وكلاهما متلازم ومتواز من حيث الأهمية الفلسفية داخل النظرية النقدية. النظرية النقدية تشخص المشكلة ومن ثم تطرح حلولاً بديلة لما هو سائد على أرض الواقع الحضاري على نحو عام وشمولي لا ينحصر في حدود اللغة أو الدين وأشكال الهوية الثقافية، رغم أنها جاءت بحسب ظروف نشأتها التاريخية، أقصد الحضارة الغربية وأزماتها...

إن الغاية التي يروم البحث تحقيقها تكاد تكون متمحورة حول إنصاف إريك فروم من كل تهميش كان قد تعرض له من قبل صديقي المعهد ـ هوركهايمر وأدورنو ـ اللذين تحولا إلى أعداء ناكرين كل جهود فروم.

فإنصاف فروم برأينا يتم من خلال إبراز حقيقة مهمة لطالما لم تتعرض لها الدراسات التي تناولته (فروم) عرضياً أو جوهرياً، وهي أن فروم يمتلك نظرية نقدية فلسفية ـ اجتماعية لا تقل شأناً أو أهمية عن أقرانه داخل معهد البحث الاجتماعي ـ ماركوز مثلاً ـ والتي تبنت خطاباً نقدياً يفضح أغلب الأنظمة الشمولية الرأسمالية و الاشتراكية وزيفها مع محاولة طرح البدائل الجديدة الملائمة للمرحلة. إن اختيارنا لفروم لم يكن صدفة أو ترفاً فكرياً، بل إنها محاولة جادة وحقيقية تهدف إلى بيان الخط الفلسفي الذي يتبلور في ثنايا خطاب فروم النقدي. فالروابط الأولية والطبيعة والإنتاجية والتلقائية والاغتراب والحب والاشتراكية الإنسانية والحس الإنساني المطلوب تحققه في الدين والسياسة والأخلاق. . . والدعوة الجادة أنسنة التقنية والاقتصاد والصناعة والتملك ونظام العمل والتأكيد على الكينونة ورفض كل أوجه الثقافة النكروفيلية المتبعة في الحضارة المعاصرة والتي تراكمت منذ الحداثة. . . كل هذه وغيرها تشكل برأينا مرتكزات تؤكد أن فيلسوفنا صاحب رؤية نقدية إنسانية لا تقل أهمية أو خصوصية فلسفية. فالنظرية النقدية عند إريك فروم رؤية فلسفية إنسانية تسعى إلى توجيه الواقع المتدهور نحو ما هو أفضل وتقويمه بأدوات ماركسية ـ فرويدية يقودها عمق أنثروبولوجي فلسفي شامل.

وفي جميع الأحوال، لا ترمي محاولتنا إلى ادعاء الاكتمال، لكنها تطمح إلى الالتفات إلى أهمية إنجازات العلوم الإنسانية في الحقل الفلسفي، أو بمعنى أدق إبراز دور العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا واللسانيات والتحليل النفسي والاجتماعي. . . في تدعيم الفلسفة وتنشيط فعاليتها وطبيعتها، بعدما تكلست، وبان عليها الإرهاق، بل الموت خاصة في الأوساط الأكاديمية!

لذا ندعو وبشغف إلى تعميق الصلة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية كي تمارس دورها الناقد والتنويري في رصد الظواهر المرضية والمزيفة من أجل تكوين مجتمع عقلاني متنور يواجه مشكلاته الحاضرة، وينزع عن ذاته القداسة المتوهمة وأصنامها المختلفة وصولاً إلى استجلاء حقيقي لبؤر عقدتها أمام نفسها وأمام الآخر. ولقد اعتمدنا في بحثنا منهجية للبحث تراوحت بين التحليل والمقارنة والنقد.

نبذة عن حياة وأعمال
إريـك فـروم(*)

- ١٩٠٠ ـ ٢٣ آذار/ مارس، ولد إريك بنشاس فروم في فرانكفورت/ماين. وهو الولد الوحيد لبائع الخمور اليهودي الأرثوذكسي. نافنتال (فروم) وأمه روزاكراوزة.
- ١٩١٨ ـ حصل على البكالوريا بما فيها فصلان دراسيان في القانون.
- ١٩١٩ ـ درس علم الاجتماع والنفس والفلسفة في مدينة هايدلبرغ. وظل يدرس التلمود حتى عام ١٩٢٦ على يد رابنكيوف.
- ١٩٢٢ ـ حصل على الدكتوراه على يد (ألفريد فيبر) عن القانون اليهودي في علم الاجتماع.
- ١٩٢٤ ـ تعرف على فريدا رايشمان، ودرس على يديها التحليل النفسي. وفيما بعد تتلمذ على يد فتن بيرك في مدينة ميونخ.
- ١٩٢٦ ـ تزوج فروم من فريدا رايشمان، واستمر في دراسة التحليل النفسي على كلاوندور. ترك ممارسة الأرثوذكسية اليهودية.
- ١٩٢٧ ـ أصدر منشوراته الأولى بصفته تابعاً للتحليل الفرويدي الأرثوذكسي.

(*) اعتمدنا في سيرة الحياة وسرد المؤلفات والآثار الفلسفية على ما جاء في: *The Encyclopedia Americana*, international edition, 30 vols. (Danbury, Conn.: Americana Corp., 1978); Günter Seehaus, *Frank Wedekind in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlts Monographien; 213 (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974), pp. 142-149, and

إريك فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك (الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣).

- ١٩٢٩ ـ اشترك في تأسيس معهد جنوب ألمانيا في فرانكفورت. تعلم في معهد برلين التحليل النفسي على يد هانز ساكس.
- ١٩٣٠ ـ أصبح عضواً في معهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت. أنهى دراسته في برلين، وافتتح عيادة للتحليل النفسي.
- ١٩٣١ ـ انفصل عن رايشمان، ومكث عاماً في دافوس في سويسرا بسبب مرض السل.
- ١٩٣٣ ـ ألقى محاضرات بوصفه محاضراً زائراً في شيكاغو، وهاجر إلى أمريكا. وفي العام نفسه توفي أبوه.
- ١٩٣٤ ـ الانتقال إلى نيويورك، والاستمرار في العمل في معهد البحث الاجتماعي في جامعة كولومبيا في نيويورك، والعمل المشترك مع هاري سوليفان وكارين هورني.
- ١٩٣٨ ـ الانفصال عن المعهد، ونشر أولى المقالات باللغة الإنكليزية.
- ١٩٤٠ ـ حصوله على الجنسية الأمريكية.
- ١٩٤١ ـ صدر كتابه **الخوف من الحرية**. وانفصلت مجموعة هورني عن جمعية نيويورك في التحليل النفسي.
- ١٩٤٣ ـ انقطاع علاقته الغرامية مع كارين هورني، وتأسيس معهد (وليم ألنسون وايت) للدراسات النفسية في نيويورك.
- ١٩٤٤ ـ تزوج من هاني كورلاند.
- ١٩٤٧ ـ صدور كتابه **التحليل النفسي والأخلاق**.
- ١٩٤٩ ـ هاجر إلى المكسيك بسبب مرض زوجته.
- ١٩٥٢ ـ موت زوجته الثانية السيدة هاني.
- ١٩٥٣ ـ تزوج من أنيس فريمان.
- ١٩٥٥ ـ صدور كتابه **المجتمع السليم**.
- ١٩٥٦ ـ صدور كتابه **فن الحب**، وتأسيس الجمعية المكسيكية في التحليل النفسي، والانتقال من مدينة المكسيك إلى كورنافكا.

- ١٩٥٧ ـ اشترك في حلقة دراسية مع تي. سوزوكي. وتوفيت زوجته الأولى رايشمان.
- ١٩٥٩ ـ موت أمه التي كانت تعيش في نيويورك منذ عام ١٩٤١، وازدادياً نشاطه والتزامه السياسي في الولايات المتحدة.
- ١٩٦٣ ـ افتتاح معهد التحليل النفسي المكسيكي.
- ١٩٦٤ ـ صدور كتابه **روح الإنسان**.
- ١٩٦٧ ـ **العودة إلى العمل في المكسيك.**
- ١٩٦٨ ـ مساعدة أويغن مكارثي في معركته الانتخابية. وإصابته بمرض انسداد في أوعية القلب، والتخلي عن نشاطاته السياسية.
- ١٩٦٩ ـ أول إقامة صيفية في تيسن (Tessen).
- ١٩٧٠ ـ صدور أول بحث ميداني حول الفلاحين المكسيكيين.
- ١٩٧٣ ـ صدور **تشريح التدميرية البشرية**.
- ١٩٧٤ ـ الإقامة سنة كاملة في تيسن.
- ١٩٧٦ ـ صدور **التملك والكينونة**.
- ١٩٧٧ ـ نوبة ثانية في انسداد أوعية القلب، وضعف قوته على العمل.
- ١٩٨٠ ـ موت إريك فروم.

أعماله وآثاره:

- ١٩٢٢ ـ كتابه أطروحة الدكتوراه عن القانون اليهودي في علم الاجتماع في جامعة هايدلبرغ بإشراف ألفرد فيبر شقيق ماكس فيبر.
- ١٩٢٧ ـ كتب بحثاً بعنوان «السبت».
- ١٩٢٩ ـ كتب بحثاً بعنوان «التحليل النفسي والاجتماع».
- ١٩٣٠ ـ كتب كتابه **تطور العقيدة المسيحية**، وكتب بحثاً بعنوان «الدولة مربيا نحو علم النفس الجنائي».
- ١٩٣١ ـ كتب بحثاً بعنوان «السياسة والتحليل النفسي».

- ١٩٣٢ ـ كتب بحثاً بعنوان «حول منهج ووظيفة علم النفس الاجتماعي التحليلي، ملاحظات حول التحليل النفسي والمادية التاريخية».
- ١٩٣٢ ـ كتب بحثاً بعنوان «علم الشخصية التحليلي النفسي وأهميته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي».
- ١٩٣٤ ـ كتب بحثاً بعنوان «أهمية علم النفس الاجتماعي لنظرية حق الأم».
- ١٩٣٥ ـ كتب بحثاً بعنوان «الشرط الاجتماعي للعلاج بالتحليل النفسي».
- ١٩٣٦ ـ كتب بحثاً بعنوان «ميدان علم النفس الاجتماعي».
- ١٩٣٦ ـ كتب مقالة بعنوان «تاريخ وطرق التمرد على السلطة».
- ١٩٣٧ ـ كتب مقالة بعنوان «عن الشعور بالعجز».
- ١٩٣٨ ـ كتب مقالة بعنوان «الفلسفة الاجتماعية لعلاج الإرادة عند أوتورانك».
- ١٩٣٩ ـ كتب مقالة بعنوان «الأنانية وحب الذات».
- ١٩٤١ ـ **الخوف من الحرية** (كتاب)
- ١٩٤٢ ـ الإيمان كمعالج للشخصية (مقالة)
- ١٩٤٣ ـ الجنس والشخصية (مقالة)
- ١٩٤٧ ـ **التحليل النفسي والأخلاق**. وهو عنوان كتابه الصادر بالإنكليزية **الإنسان من أجل ذاته**.
- ١٩٤٩ ـ عن علم الشخصية التحليلي النفسي وتطبيقاتها في فهم الحضارة (مقالة).
- ١٩٥٠ ـ **التحليل النفسي والدين** (كتاب)
- ١٩٥١ ـ **الحكايات والأساطير والأحلام مدخل إلى اللغة المنسية** (كتاب)
- ١٩٥١ ـ كتب مقالة بعنوان «الرجل والمرأة».
- ١٩٥٥ ـ **المجتمع السليم** (كتاب)
- ١٩٥٥ ـ «تأثيرات المذهب الراديكالي لنظرية الغرائز على الإنسان ـ رد على هربرت ماركوز» (مقالة)

- ١٩٥٥ ـ كتب مقالة بعنوان «حالة الإنسان الراهنة أو شرط الإنسان الحاضر».
- ١٩٥٥ ـ «التحليل النفسي بوصفه علماً» (مقالة)
- ١٩٥٦ ـ **فن الحب** (كتاب) وكتب مقالة يرد بها على هربرت ماركوز
- ١٩٥٧ ـ «الإنسان ليس شيئاً» (مقالة)
- ١٩٥٩ ـ «التحليل النفسي علم أم تعصب» (مقالة)
- ١٩٥٩ ـ **سيغموند فرويد شخصيته وتأثيره** ـ بالإنكليزية بعنوان **مهمة فرويد تحليل شخصيته وأثره** (كتاب)
- ١٩٦٠ ـ **التحليل النفسي وبوذية الزن** (كتاب)
- ١٩٦٠ ـ «البيان الاشتراكي الجديد» (مقالة)
- ١٩٦٠ ـ «أسباب نزع السلاح من جانب واحد» (مقالة)
- ١٩٦٠ ـ **هل يمكن أن يسود الإنسان** (كتاب)
- ١٩٦١ ـ **مفهوم الإنسان عند ماركس** (كتاب)
- ١٩٦١ ـ «التفكير السليم في السياسة الخارجية» (مقالة)
- ١٩٦١ ـ «البرنامج الشيوعي الجديد، أوراق عمل للسياسة الألمانية والعالمية» (مقالة)
- ١٩٦١ ـ «الشيوعية والتعايش السلمي والعمل المشترك» (مقالة)
- ١٩٦٢ ـ «**ما وراء الأوهام: أهمية ماركس وفرويد**» (كتاب)
- ١٩٦٣ ـ «العقيدة المسيحية ومقالات أخرى» (مقالة)
- ١٩٦٣ ـ «الشخصية الثورية» (مقالة)
- ١٩٦٣ ـ **المذهب الإنساني والتحليل النفسي** ـ سلسلة بإشراف فروم
- ١٩٦٤ ـ «روح الإنسان وقدرته على الخير والشر» (مقالة)
- ١٩٦٥ ـ «تطبيق التحليل النفسي الإنساني على النظرية الماركسية» (مقالة)
- ١٩٦٦ ـ **ستصبحون مثل الإله أو سوف تكونوا كالإله** (كتاب)
- ١٩٦٧ ـ «الأنبياء والوعاظ» (مقالة)

- ١٩٦٨ ـ **ثورة الأمل ـ نحو تقنية إنسانية أو أنسنة التقنية** (كتاب)
- ١٩٦٨ ـ «مساهمة ماركس في معرفة الإنسان» (مقالة)
- ١٩٦٩ ـ رسائل إلى برتراند رسل.
- ١٩٧٠ ـ **علم النفس الاجتماعي التحليلي ونظرية المجتمع بالإنكليزية ـ أزمة التحليل النفسي ـ مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي** (كتاب)
- ١٩٧٠ ـ اشترك مع **ميشيل ماكوبي في** دراسة ميدانية بعنوان **علم الشخصية التحليلي النفسي في النظرية والتطبيق. شخصية المجتمع في إحدى القرى المكسيكية.**
- ١٩٧٠ ـ «نموذج فرويد عن الإنسان ومحدداته الاجتماعية» (مقالة)
- ١٩٧٠ ـ «حول نظرية واستراتيجية السلام» (مقالة)
- ١٩٧٠ ـ «الحلم لغة الإنسان العالمية» (مقالة)
- ١٩٧٥ ـ باسم الحياة ـ مقابلة إذاعية
- ١٩٧٦ ـ **التملك والوجود** (كتاب)
- ١٩٧٧ ـ «مفهوم التحليل النفسي عن الإنسان وشرطه الاجتماعي» (مقالة)
- ١٩٧٨ ـ «الدين والمجتمع» (مقالة)

القسم الأول

النظرية النقدية... من التحليل النفسي
والماركسية إلى علم النفس الاجتماعي التحليلي

الفصل الأول

نقد فرويد والتحليل النفسي (التشخيص ــ العلاج)

مدخل: فرويد ـ ماركس. . من النقد إلى التأويل

يستلهم إريك فروم كلاً من فرويد وماركس ضمن نظريته النقدية من خلال رؤية نقدية وتأويل أنثروبولوجي لاحتواء التناقضات الجوهرية بين الإثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الاجتماعي ـ النفسي، وهو ما أراده فروم من علم النفس الاجتماعي التحليلي.

يلتقي النقد الفرومي مع فرويد وماركس في نقاط مفصلية مهمة، ويتباين في بعضٍ منها. رغم ذلك، فإن العملية النقدية ـ التأويلية تسعى لردم البون الشاسع بين التحليل النفسي والماركسية، وتقريب وجهات النظر معرفياً ومنهجياً، لتكوين مدخل مهم لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في التاريخ الإنساني، وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة. فضلاً عن هذا، فهم العوامل السيكولوجية والاجتماعية التي تحكم الإنسان، فالنظرية النقدية تطرح فهماً يمزج التحليل الفرويدي والماركسي معاً. وتطمح إلى خلق مجال توفيقي بين فرويد وماركس، يتلافى النقص السيكولوجي الذي تعانيه الماركسية، والنقص السسيولوجي الذي يعانيه التحليل النفسي الفرويدي. لذا تستخرج دلالات نفسية متناثرة في نصوص ماركس لكي يعوض النقص السيكولوجي الموجود في دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية داخل المنهج المادي التاريخي. كذلك الحال مع فرويد، وإن كنا نعتقد أن التحليل الفرويدي لا يلغي الحس الاجتماعي في دراسة الظواهر النفسية، كما سوف يتضح.

من الجلي الواضح انحياز النظرية النقدية لسسيولوجيا ماركس في مواقع

كثيرة، سعياً منها لتخليص الفرويدية من عقمها. بعبارة أدق، إنه يستثمر الماركسية أخلاقياً وأنثروبولوجياً لخلق فضاء تواصلي مع التحليل الفرويدي، مبيناً في البدء أوجه القصور في خطاب كل منهما. إلا أن هذا لا يعني أن النظرية النقدية الفرومية تقلل من شأن التحليل الفرويدي، بل على العكس، حيث يكرر فروم مراراً مآثر وعظمة فرويد والتحليل النفسي في أغلب أعماله، بمعنى أن فروم برأينا بقي فرويدياً ـ ماركسياً، رغم نقده الشديد لأفكارهما، والذي تعزز أخلاقياً وأنثروبولوجياً ودينياً.

إن النظرية النقدية تسعى بوضوح إلى بيان مدى الإشكالية التي يقع فيها التحليل الفرويدي وأوجه التقصير المنهجي فيه، ولا سيما في فهم طبيعة الإنسان ودوافعه وحاجاته وعلاقته بالآخرين وكيفية العلاقة بين الفرد والمجتمع والحضارة. يقابل هذا السعي المذكور الرغبة الصريحة لتلافي التحريفات وألوان التشويه التي طالت التحليل النفسي والماركسية، وأطروحاتها التي لم تعر أهمية للشأن السيكولوجي للفرد والمجتمع بالنسبة إلى الماركسية، وللشأن الاجتماعي بالنسبة إلى الفرويدية. وإذا كنا قد أوحينا بأن فروم يقف إلى جانب الرؤية الاجتماعية الماركسية بالضد من الرؤية الفرويدية ذات الطابع البيولوجي، فإن هذا لا يعني التطابق التام مع ماركس، والاختلاف العميق مع فرويد، بل يعني برأينا خلق مسافة نقدية، تتراوح بين ماركس وفرويد، لخلق توازن فلسفي إنساني، يلغي تناقض وتضارب الآراء الفكرية بينهما، إذ يقول: «أود أن أتكلم عن أفكار فرويد وماركس، وعلى تصوراتهما النظرية وعلى التناقضات بينهما وعلى الكيفية التي يستطيع المرء أن يتوصل بها، بحسب رأيي، إلى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها»[1].

وعلى الرغم من الاختلافات بين التحليل الفرويدي والماركسي، فإن النظرية النقدية الفرومية تكشف نقاط الالتقاء والاشتراك التي تجمع الرؤيتين، ولاسيما في مسائل:

١ ـ الشك.

٢ ـ الحقيقة بوصفها مصدراً للتحرر من الأوهام.

٣ ـ النزعة الإنسانية عند الإثنين.

---

(١) إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ١٨.

٤ ـ المنهجية الديناميكية والجدلية في التحليل **الفرويدي والماركسي**[٢].

فالتحليل الفرويدي ـ الماركسي يهتم بتحرير الإنسان من أوهامه، عبر الشك وصولاً إلى حقيقة دوافعه وعلل سلوكه وتفكيره الواعي.

رغم ما ذُكر أعلاه، فإن أوجه التلاقي والتقارب بين التحليل الفرويدي والتحليل الماركسي عديدة، مثلما هي أوجه اختلافاتهما، علماً أنه ينبغي الالتفات إلى أن المنهجية الفرويدية والماركسية ذات طابع تفسيري لا تنبؤي، حيث إنهما ينتميان إلى العلوم الإنسانية التي لا يحقق طموحها العلمي الدقة، بالصورة التي يمكن أن تجعلها علوماً تنبؤية. فما يجعل الماركسية والفرويدية متقاربتين أكثر يتجلى في اشتغالهما على حقول السياسة والأخلاق والدين والتربية وتطور المجتمعات البشرية، فضلاً عن الرؤية المنهجية الساعية لفهم السلوك الإنساني[٣].

إن القدرة التفسيرية لا تؤدي بنظرية ما نحو الأيديولوجيا. بعبارة أخرى، إن التفسير النظري لا يؤدي إلى الوقوع بمرض الأيديولوجيا، إلا إذا كان تفسيراً تنبؤياً، يطرح تصوراته الفكرية بشكل يعكس مدى حتميتها. ولعل هذا الموضوع من الأهمية بمكان، بحيث تحولت بسببه الماركسية والفرويدية من الإطار العلمي إلى الإطار العقائدي الجامد، ومن ثم قضت الأيديولوجيا على الروح العلمية، مما يدفع إلى القول بأن الماركسية أصبحت أيديولوجيا عندما انسلخ عنها البعد الثوري، ولاسيما عندما ارتبطت بنظم سياسية لم تراعِ التحولات التاريخية التي غابت عن أنظار ماركس وأتباعه كما يرى أحد الباحثين، بحيث إن ماركس لم يأخذ بالحسبان تلك التطورات، ولم يستطع التنبؤ بها، بعكس فرويد الذي هو (ثوري) بالمعنى العقلي والوجودي، ولاسيما أنه لم يطرح رؤيته العلمية السيكولوجية بوصفها فلسفة للتاريخ[٤]، بل بوصفها سيكولوجيا علاجية

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٣٢.

(٣) روبين أوسبورن، **الماركسية والتحليل النفسي**، ترجمة سعاد الشرقاوي ومصطفى الزيود (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)، ص ١١ و١٣٥ وما بعدها.

(٤) بيير فوجيرولا، **الثورة الفرويدية**، ترجمة حافظ الجمالي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢)، ص ٧ وما بعدها. هذا الرأي لا يتوافق مع رؤية فروم النقدية تجاه فرويد بوصفه مفكراً طرح تصوراً عن فلسفة التاريخ أو مخططاً من دون أن يعطيه شكلاً منهجياً كما عبّر فروم، انظر: إريك فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٥٣.

اجتماعية. رغم ذلك، عندما تنبأ ماركس بتزايد الكتل البشرية نتيجة لتطور الرأسمالية، صاغ نبوءته بصورة محددة إلى درجة بعيدة، فقد أدى هذا إلى أن يتسلح البعض بهذا التنبؤ للمناداة بأن الأحداث أثبتت أنه لم يكن على صواب. وإذا كان ماركس قد تنبأ بعدم استقرار متزايد للرأسمالية... فهل يمكن اعتباره مخطئاً كبيراً؟ نستطيع أن نقول ونحن على حق إن النبوءة تحققت في المبدأ، وإن اتخذت تفاصيل الأمور اتجاهاً مختلفاً بعض الشيء»(٥).

يختلف التعليل وفقاً لرؤى الباحث، هذا مما لاريب فيه، أما أن تُلغى تبعية ما يحدث من نظرية معينة كانت قد تنبأت به في يوم من الأيام، فهذا مما لا أملك عليه سلطاناً؟! وبذا فإننا نرفض كل آليات التبرير الأيديولوجي، فالنظرية مسؤولة عمّا يحدث بقدر ما توحي وتؤكد عليه، فكيف نعلل النازية وأنظمة الحكم الفاشية إذا لم نحاسب الأطر النظرية التي بشرت بها؟ وماهي الآليات النظرية مثلاً التي يتأسس عليها الاستغلال الرأسمالي؟ كيف نترك خطابات العنف المقدس الديني والعلماني الحاضرة اليوم من دون أن نفهم ما يؤسسها نظرياً ونحاسبه عقلياً ووجدانياً؟! صحيح أن هنالك فرقاً بين النظرية والتطبيق، إلا أن هذا لا يُلغي محاكمة النظرية على عقمها وسوء تفسيرها وآليات تبريرها للعنف والاستغلال والموت المجاني!. إن النظرية النقدية الفرومية تحارب الأيديولوجيا وتسطيح الوعي الإنساني من خلال التأكيد على أهمية العقل النقدي ذي الطابع الإنساني. لذلك توجه سهام نقدها، لأغلب أفكار التحليل الفرويدي، سواء ما يتعلق بطبيعة التحليل النفسي العلاجية والعلاقة بين المحلل والمريض، ومفاهيم التحليل النفسي ذاته، أو ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والحضارة، وحاجات الإنسان الأساسية ودوافعه وطبيعته الحقيقية، والعلاقات الاجتماعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتقد فروم أطروحات فرويد حول الدين والسياسة ودور المجتمع. يتجلى ذلك كله عن طريق مفاتيح علم النفس الاجتماعي التحليلي الإنساني الذي يبحث في الفردي عما هو اجتماعي وبالعكس، بعبارة أوضح، يدرس عوامل الالتقاء الحضاري للشأن الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي واللاهوتي.

---

(٥) أوسبورن، المصدر نفسه، ص ١٣٧. نحن لا نوافق على رأي المؤلف الرامي إلى التفريق بين صحة النظرية وخطأها بمعزل عن صحة التنبؤ أو تحققه أو عدم تحققه. فهنالك فرق بين التفسير والتنبؤ، لكن برأينا يتحقق البعد العبقري للنظريات متى تلازم التفسير والحدث والتنبؤ.

إن المنهجية السيكوأنثروبولوجية ذات الطابع الفلسفي التي يدشنها فروم تفضح ما هو مختبئ في الفرويدية والماركسية على حدٍ سواء، واللتان لم تتجاوزا أفق الحضارة البرجوازي المادي. لنقل بعبارة أدق إن النظرية النقدية تكشف عن الأصل اللامفكر فيه في المدرستين، فالإهمال الذي تلقاه النواحي النفسية في المنهجية المادية الماركسية، على سبيل المثال، كان سبباً لعدم إدراك الدوافع الحقيقية للسلوك البشري، مما أدى بالماركسية للوقوع في خانة التشويه الأيديولوجي والتسطيح الفكري كما عبّر عن ذلك جان بول سارتر(٦).

إن عمل فروم الفلسفي يتطلب استجلاء وتوضيح نقاط التشابه والاختلاف بين الفرويدية والماركسية، لكي يتسنى القيام بعملية تركيب فكري بينهما تسهم في إغناء النظرية النقدية الأنثروبولوجية.

ويؤكد فروم كثيراً أهمية ماركس وفرويد ودورهما التنويري في بيان أوهام العقل الغربي وآليات تزييف الوعي والحقيقة، وكشف الأباطيل ومظاهر التضليل الأيديولوجي التي حرّفت الحقائق وأخفتها عن الإنسان. ويشيد فروم بكل رواد التنوير الباحثين عن الحقيقة بإزاحة الأوهام، إذ يقول: «لقد زعزع نيتشه التفاؤل القانع، تفاؤل القرن التاسع، وكذلك فعل ماركس، ولكن بطريقة مختلفة. وجاء تحذير آخر بعد هذا بقليل من فرويد، ومن المؤكد أن معظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع...»(٧). ولا يفوت فروم أن يذكر لنا أمثلة عن رواد البحث عن الحقيقة، أمثال كيركجارد وكافكا(٨).

الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي هما وسيلتان لمعرفة الإنسان تكمل إحداهما الأخرى أولاً، وإنهما معاً يشيران علينا بطرق علاجية وعلامات للتوجيه في حل مشكلاتنا ثانياً، ويدرسان ما هو لامعقول اجتماعياً بالنسبة للماركسية وفردياً بالنسبة للتحليل النفسي ثالثاً(٩)، لذلك فإن ما يبرر الأهمية

---

(٦) انظر: جورج طرابيشي، **سارتر والماركسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤)، ص ٦٣ وما بعدها، وإمام عبد الفتاح إمام، «المشروع الأنثروبولوجي عند سارتر،» في: **دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين**، تصدير إبراهيم مدكور (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٥٥ وما بعدها.

(٧) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٩) أوسبورن، **الماركسية والتحليل النفسي**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

العلمية التنويرية للماركسية والتحليل النفسي هو أن العالم الذي يسوده اللامعقول (نفسياً واجتماعياً) يتطلب من العلم بحث هذا اللامعقول[١٠]، وهو العمل الفكري الذي تصدى له التحليل الفرويدي الماركسي.

كل ما يُذكر لا ينفي العوز الذي تعانيه المادية الجدلية، الناجم من غياب البعد السيكولوجي في دراستها للإنسان فردياً واجتماعياً. وعليه فإن كل النقد العميق الذي تمارسه الماركسية للامعقول الاجتماعي لا ينضج ويثري إلا بروافد التحليل النفسي التي تخرج الماركسية من ضيق الأفق الأيديولوجي النابع من الجهل السيكولوجي للامعقول الاجتماعي[١١]. كذلك الحال مع الفرويدية في تغافلها لدور اللاوعي الاجتماعي، مما يؤدي إلى الوقوع في الجمود والتدهور[١٢].

من الأهمية ذكر رأي فرويد بالماركسية، والذي هو، برأينا، ما سوف يكرره فروم في نقده للماركسية خاصةً تغافلها عن دور وقيمة العوامل النفسية، يقول فرويد: «إنني آسف لقصور معرفتي بها... إن أبحاث كارل ماركس في بنية المجتمع الاقتصادي وفي تأثير الأشكال المختلفة للتنظيم الاقتصادي في كل مجالات النشاط البشري قد أصبح لها اليوم نفوذها الأكيد... وبديهي أن الماركسية لا تدين بقوتها لا لتصورها للتاريخ أو لتنبؤاتها المستقبلية التي تستخلصها من هذا التصور، وإنما لإدراكها الواضح لفعل الظروف الاقتصادية وتأثيرها الحاسم في الإنتاج الفكري والفني والأخلاقي للإنسان. وهكذا أميط اللثام عن جملة من العلاقات والترابطات السببية التي كادت تكون مجهولة حتى ذلك الحين. غير أنه لا يمكن التسليم بأن العوامل الاقتصادية هي العوامل الوحيدة التي تحدد سلوك الناس في المجتمع، فمن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها أن مختلف الأفراد والشعوب والسلالات لا يكون سلوكها واحداً في الظروف الاقتصادية نفسها. وهذه حقيقة تبرهن بذاتها على أن العامل الاقتصادي لا يمكن أن يكون العامل الحاسم الوحيد، بل من المحال أن نفهم كيف يُغض النظر عن العوامل النفسية حين يتعلق الأمر بردود فعل الكائنات البشرية الحية؛ لأن هذه

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٢) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١١٠.

العوامل لا تساهم في إقامة الظروف الاقتصادية فحسب، بل تحدد كذلك أفعال الإنسان، والإنسان لا يستطيع أن يعمل حتى وهو يتمثل لهذه الظروف إلا من خلال دوافعه الغريزية البدائية، كغريزة البقاء، والعدوانية، والحاجة إلى الحب، والحاجة إلى التماس اللذة وتفادي الألم.

ولقد أكدنا... الدور الذي تقوم به الأنا الأعلى، تلك السلطة التي تمثل تقاليد الماضي ومثله، والتي تقاوم الضغط الذي تصنعه الظروف الاقتصادية الجديدة لمدة من الزمن. وأخيراً، يجب أن لا ننسى أن الجماعة البشرية تغشاها ـ وهي خاضعة للظروف الاقتصادية ـ عملية تطور ثقافي يسميها البعض بالحضارة وهي عملية تتأثر من دون شك، بجميع العوامل الأخرى، لكنها مستقلة على التحقيق عنها من حيث نشأتها. فهي تحول الغرائز عن أهدافها الأصلية، وتحمل الناس على أن يتمردوا على ما كانوا يبيحونه ويحتملونه من قبل. ويبدو فضلاً عن ذلك، أن التوطد المطرد للروح العلمية إحدى نتائجها الأساسية، فمن أراد أن يجعل من الماركسية علماً حقيقياً من العلوم الاجتماعية، تعيّن عليه أن يجلو الدور الذي يقوم به كل واحد من هذه العوامل المختلفة تفصيلاً، أي يتعين عليه أن يدرس الاستعداد الجيلي العام للإنسان، وتفاوته تبعاً للسلالة، والتعديلات التي تطرأ عليه بفعل الظروف الاجتماعية والنشاط المهني وطرق كسب الرزق، وأن يفحص كيف تتضافر هذه العوامل المختلفة بعضها مع بعض أو يتنافر بعضها مع بعض»[(١٣)].

ومثلما يستثمر فروم هذه الرؤية الفرويدية النقدية تجاه الماركسية، سوف يستثمر رؤية ماركس النقدية بصدد علم النفس، وإهماله للبعد الاجتماعي ـ الاقتصادي حيث يقول ماركس: «إن تاريخ الصناعة والوجود الموضوعي المكون للصناعة هما كتاب القوى الإنسانية الجوهرية المفتوح، سيكولوجيا الإنسان الحاضرة عيانياً التي لم يكونوا إلى الآن يتصورونها في ارتباطها مع ماهية الإنسان، بل دائماً فقط من وجهة نظر علاقة خارجية ما من علاقات المنفعة، لأنهم ـ بما أنهم كانوا يتحركون داخل الضياع ـ لم يكن بإمكانهم أن يتصوروا كواقع قواه الجوهرية وكفاعلية نوعية إنسانية، سوى الوجود

---

(١٣) فيصل عباس، **الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي** (بيروت: دار المنهل، ٢٠٠٤)، ص ١١١؛ أوسبورن، المصدر نفسه، ص ٨، ومحمد الجوة، **مفهوم القمع عند فرويد وماركوز**، ترجمة فتحي الرقيق (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٤)، ص ١١٥.

الكلي للإنسان، الدين أو التاريخ في ماهيته المجردة الكلية (السياسة، الفن، الأدب، إلخ)... إن علم نفس يبقى مغلقاً بالنسبة له هذا الكتاب، أي على وجه التحديد الجزء الأكثر حضوراً عيانياً والأقرب منالاً من التاريخ، لا يمكن أن يصبح علماً واقعياً وغني المحتوى فعلاً، إذ ما يجب أن نفكر عن علم يعطي نفسه مظاهر مالية ويطرح تجريدياً هذا الجزء الكبير من العمل الإنساني، ولا يساوره الشعور بنقائصه، ما دامت كل هذه الثروة التي تفتّحها الفاعلية الإنسانية لا توحي له بشيء، سوى ربما بما يمكن أن يقال بكلمة: «حاجة» «حاجة عادية مبتذلة»؟»[١٤].

إن ما يرغب فروم تحقيقه بشكل فعلي تجلى في مساهماته الجادّة في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي يستلهم الرؤى المذكورة آنفاً ليتجاوز محدودية علم النفس وعلم الاجتماع، من خلال أعماله المبكرة في معهد البحث الاجتماعي بدايات العقد الثالث للقرن العشرين، من أجل خلق وجهة نظر اجتماعية ـ نفسية ترتكز على الماركسية والتحليل النفسي. على سبيل المثال في مقالاته المنشورة في مجلة المعهد، حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته عام ١٩٣٢ وعلم الشخصية التحليلي النفسي وأهميته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي التحليلي (١٩٣٢). أضف إلى ذلك دراساته الميدانية في بحثه عن العمال والموظفين المنشور عام ١٩٨٠، وفي دراسته حول السلطة والعائلة في ملف المعهد المنشور بإشراف هوركهايمر عام ١٩٣٦، جميع هذه الأعمال وما تلاها بعد الهجرة إلى أمريكا شكلت الأساس الحقيقي لبلورة علم نفس اجتماعي تحليلي، بغض النظر عن مواقف المعهد المتراوحة بين القبول والرفض لأعمال فروم النقدية تجاه فرويد، والتي كانت مقبولة من قبل رئيس المعهد ـ هوركهايمر آنذاك، إلا أن التحاق أدورنو بحلقة المعهد الخاصة بعلم النفس غير المواقف تجاه عمل فروم الاجتماعي النفسي وطموحه العلمي في تطبيق هذه المناهج في دراسات ميدانية، خاصةً بحثه حول العمال والموظفين، أبعد موقف هوركهايمر عن فروم. مع أهمية الأخذ بالاعتبار طبيعة العلاقة الشخصية بين أدورنو وفروم، المبنية على الكراهية والحقد، وغيرها من العوامل التي كان لها دور في إبعاد فروم عن المعهد

---

(١٤) كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

وانفصاله عنه عام ١٩٣٩[(١٥)]. يناقش الأستاذ «فونك» هذه المسألة المهمة في كتابه عن إريك فروم ويستشهد بنص لفروم يقول فيه: «في السنوات الأولى للمعهد، طالما كان لا يزال في فرانكفورت وجنيف، لم يعترض هوركهايمر على نقدي لفرويد. . . لم يغير هوركهايمر رأيهُ في السنوات التي كان فيها المعهد في نيويورك هو دافع عن الفرويدية الأرثوذكسية واعتبر فرويد بسبب رأيه المادي في الجنس ثورياً حقيقياً. . . أنا أظن، إن هذا عمل تم بتأثير أدورنو الذي انتقدته بشدة منذ ظهوره في نيويورك. .»[(١٦)].

فالأسباب الخلافية بين فروم والمعهد لم تكن علمية على نحو تام، إذ تخللتها عوامل شخصية عملت على تهميش أعمال فروم، وبالتالي فصله عن المعهد. وعليه، فإن نقده لفرويد وتجديده لروح التحليل الفرويدي المتجذر في الليبيدو الجنسي، بغض النظر عن تطورات فكر فرويد، وإسهاماته في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، لم تكن هي العامل الحقيقي فحسب، إذ حضرت العلاقات الشخصية المنفصلة، ولعبت دوراً مهماً في هذا الصدد[(١٧)].

أولاً: مفهوم الإنسان بين التحليل الفرويدي وعلم النفس الاجتماعي التحليلي

يتضح مفهوم طبيعة الإنسان، وحاجاته الأساسية، ودوافع سلوكه، وماهية شخصيته عند فروم عن طريق نقده المزدوج لكل من فرويد وماركس معاً، بالإضافة إلى عملية تأويله الأنثروبولوجي لكليهما. بلا شك إن المفهوم الفرويدي كانت له الحصة الأكبر في النظرية النقدية، ولاسيما أن فرويد كان قد طرح تصوره عن الإنسان بالاستعانة بمصادر معرفية، يكاد ينحصر مفهومها للإنسان في أطر لا تأخذ بالاعتبار إلا الجوانب البيولوجية، أو بمعنى أدق الجوانب المادية الفسيولوجية للإنسان وحاجاته الجنسية الملحة.

لذا، فإن التصور الأنثروبولوجي المُقدم من قبل النظرية النقدية الفرومية

---

(١٥) انظر: Helmut Johach, «Erich Fromm und die Kritische Theorie des Subjekts,» (Saarländische Universitäts und Landesbibliothek, 1988), <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/Johach_H_1988.pdf>.

(١٦) Rainer Funk, *Erich Fromm (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten)* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1983), p. 97.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٧ وما بعدها.

لا يتوافق مع الصورة الفرويدية المحددة للإنسان في مجال الطاقة الجنسية النفسية ـ الليبيدو. ومن جانب آخر لم تسلم الماركسية من الانتقادات، بحيث انتقدت بشدة من قبل فروم لأنها انحسرت في فهمها للإنسان في الجانب الاقتصادي فحسب، مع الأخذ بنظر الحسبان مقدار التشويه والتحريف الأيديولوجي لأفكار ماركس بشكل عام وتصوراته الأنثروبولوجية عن الإنسان بشكل خاص والتي كانت محط اهتمام وتبنّ من قبل النظرية النقدية الفرومية. إن البيولوجيا الفرويدية والاقتصاد الماركسي كانا عرضةً لانتقاد شديد من قبل النظرية الفرومية، فالإنسان ليس مادة بيولوجية تحكمها أبعاد اقتصادية فحسب، إنه كائن خلاق وعضو اجتماعي فاعل لا منفعل فحسب، له حاجات إنسانية تخصه ككائن بشري تميزه بعد ذلك ككائن نوعي، مثلما له حاجات فسيولوجية ـ بيولوجية ومادية اقتصادية، فضلاً عن حاجات الإنسان المحددة اجتماعياً وتاريخياً؛ أي أن الإنسان الفرومي كائن يمتلك قيماً تخص نوعه أنثروبولوجياً من جهة وتخص وجوده الطبقي الاجتماعي ـ التاريخي من جهة ثانية. إذا كان ذلك مفهوماً، فإن التصورات الفرويدماركسية تبدو، على كل حال، عقيمة على المستوى البعيد.

يطرح فروم بجرأة مفهومه للإنسان، وبطريقة تأويلية مغايرة لفرويد وماركس. فالفرويدية تصور الإنسان، كائناً بيولوجياً ـ فسيولوجياً نفسياً، تحركه دوافع وقوى نحو غايات ملحة بالضرورة بحسب مبدأي اللذة والألم، طفلاً أكان أم بالغاً. كما أوضح ذلك فرويد في نظريته حول الجهاز النفسي وصراع الهو والأنا والأنا الأعلى[(١٨)].

طبيعة الإنسان حسب فروم تتحكم بها عوامل بيولوجية وحضارية أنثروبولوجية وعوامل اقتصادية ـ اجتماعية نفسية، وكل عامل منها يؤسس حاجات ودوافع متباينة. من ذلك نفهم تأكيد فروم للفرق بين طبيعة الحاجات ومصدرها، ومن ثم فالحاجات الأساسية هي حاجات ذات مصدر ثابت لا يتغير، منها حاجات فسلجية ـ حيوية كالأكل والشرب والعمل، ومنها حاجات ذات مصدر أنثروبولوجي كالحاجة للارتباط بالآخرين أو التواصل من

(١٨) سيغموند فرويد، **الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش؛ راجعه مصطفى زيور، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص ٢٥ وما بعدها.

أجل القضاء على العزلة والوحدة. وعموماً فهنالك حاجات ورغبات نابعة من غرائز الأنا لحفظ الذات من جهة وحاجات لحفظ النوع من جهة أخرى. أضف إلى ذلك حاجات تحدث بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تُحدث انحرافاً لتلك الحاجات الأساسية، إذ هي وليدة ظروف معينة لا تتعلق بفطرة الإنسان، مثلاً حاجته للحب والعنف والتسلط السادي مازوخي والاستمتاع باللذة الجنسية. . . إلخ[١٩]. إن الحاجات الأساسية الأنثروبولوجية هي ما يبلور طبيعة الإنسان الحقيقية عند فروم التي من أهمها الحاجة إلى الارتباط بالعالم أولاً، والحاجة إلى التكوين والخلق ثانياً، والحاجة إلى التفرد ثالثاً، والحاجة إلى التعقل رابعاً، والحاجة إلى الأم خامساً[٢٠].

إن النموذج الفرومي ليس مشروطاً فسيولوجياً ـ بيولوجياً كما نوّه فرويد، وليس هو مشروطاً اقتصادياً كما فعل ماركس فحسب، بل إنه إنسان مشروط أنثروبولوجياً ـ اجتماعياً ونفسياً، وطبيعته لا تنحصر في حيز رد الفعل على المستوى السيكولوجي أو الاقتصادي بحسب التحليل الفرويدي الماركسي، بل انها طبيعة مؤثرة في العوامل بقدر ما تتأثر هي بالمقدار ذاته، لذا فالطبيعة الإنسانية «ليست محصلة كلية ثابتة وفطرية بيولوجياً للدوافع كما أنها ليست ظلاً لا حياة فيه للنماذج الحضارية. إنها نتاج التطور الإنساني لكنها أيضاً لديها ميكانيزمات معينة وقوانين معينة كامنة. . .»[٢١].

الإنسان الفرومي له حاجات نوعية تخص جوهره الأنثروبولوجي، ولا نريد أن نغالي إذا ما استنتجنا بالقول إن هذه الرؤية الأخلاقية للانسان تبقى على كل حال رؤية مثالية ـ معيارية. ولعل هذا ما دفع ماركوز إلى نقد هذه التصورات، على اعتبار أنها تصورات أخلاقية ومثالية وروحية[٢٢] لا تعالج الواقع الحقيقي للبؤس البشري والضياع والقمع السائد في الحضارة الصناعية رغم الحريات

---

(١٩) إريك فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٢٢ وما بعدها، و**الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢٠) إريك فروم، **المجتمع السليم**، ترجمة محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ٢٠ ـ ٤٥.

(٢١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٦.

(٢٢) هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ٣١٧ وما بعدها.

المتوافرة، بحيث يوجه ماركوز نقداً لاذعاً بالقول «في عصرنا الخاضع للنزعة الكليانية، الذي أمسى فيه الفرد تماماً الذات ـ الموضوع لعملية قولبة تفرغ الشخص (السوي والمعافى) وحتى فكرة التمييز بين «وجود الشخص لذاته» و«وجوده للآخرين» من أي معنى، في هذا العصر الذي فيه الجهاز المتمتع بحضور ممكن شامل دائماً، يعاقب كل من ليس بانقيادي حقيقي بالسخرية والهزيمة، في مثل هذا الوضع يدعو الفيلسوف اللافرويدي الفرد لأن يكون هو ذاته ولأجل ذاته! فبالنسبة للتحريفي ـ يقصد فروم ـ تحولت الحقيقة الخام للقمع الاجتماعي إلى مشكلة أخلاقية. .»[٢٣]. ولا نريد هنا أن نناقش مقولة ماركوز وبما تحويه من تهميش لعمل فروم النقدي، الرامي إلى خلق حياة تحقق للذات كينونتها، وإن كانت مثالية ـ يوتوبية، واتهامه لفروم بالتحريفية، التهمة التي سوف تلصق به من قبل المعاصرين واللاحقين لماركوز ذاته[٢٤]، إلا أننا نود أن نقول إن فروم وماركوز ورايش دفعتهم رغبة حقيقية للدعوة إلى ضرورة تغيير المجتمع القائم نحو مجتمع أفضل إنسانياً، عبر التحليلات العلمية للمنهجية الفرويدماركسية، وإن كانت تحليلات متباينة في كشف الأعراض والإشكاليات، إلا أن طموحها الإنساني بقي هو ذاته. مع الأخذ بنظر الاعتبار إسهامات كارين هورني (١٨٨٥ ـ ١٩٥٣) وهاري سوليفان (١٨٩٥ ـ ١٩٤٩) في تطوير الفرويدية من خلال التوجه الحضاري ـ الاجتماعي، وإن كان فروم يتميز عن هورني وسوليفان في إعطائه دوراً ملحوظاً وأهمية أكبر للعوامل الاجتماعية، إذ إنه لا يتمركز حول العوامل الحضارية فحسب كما يفعل الآخرون. فالتوفيق بين الماركسية والفرويدية كان مسعى مهمّاً لأجل فهم الفرد والمجتمع نفسياً واجتماعياً، من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي الذي يعطي قيمة وأهمية كبيرة للبعد الأنثروبولوجي لطبيعة الإنسان وفهم شخصيته ودوره الاجتماعي[٢٥]. ولقد دشنها فروم منذ باكورة أعماله الأولى عام ١٩٣٢ في بحثه المعنون حول **منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته** الذي كان الهدف منه «تقديم عرض

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥، وإدغار بيش، **فكر فرويد**، ترجمة جوزيف عبد الله (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٢٤) الجوة، **مفهوم القمع عند فرويد وماركوز**، ص ١٦٨، وفروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٩ وما بعدها.

(٢٥) فيصل عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة** (بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥)، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

شامل، ومحاولة لتوضيح التوليف المنهجي بين التحليل النفسي الفرويدي والماركسية»[٢٦]، من أجل خلق مناخ فكري يستوعب فرويد وماركس عن طريق نقدهما للملاءمة بينهما.

لقد جاء الاتفاق بين فروم وهورني وسوليفان في توجيه الفرويدية نحو اتجاهات جديدة، في أمريكا ثلاثينيات القرن المنصرم، ليأخذ بنظر الحسبان الملامح الاجتماعية والحضارية والأخلاقية ونتائج العلوم الإنسانية (التاريخ ـ الأنثروبولوجيا ـ الاجتماع... إلخ) والتي دفعتهم لبناء معرفة علمية عن الإنسان والمجتمع البشري وفقاً لمتطلبات البحث التجريبي[٢٧]. وبذلك أدت هذه التوجهات الجديدة لا إلى المراجعة النقدية للفرويدية فحسب، بل إلى تطوير رؤى جديدة مغايرة للتحليل الفرويدي الذي كان يؤكد على نظرية الليبيدو الجنسية[٢٨]، بغض النظر عن التطور الفكري لفرويد وتمييزه لغرائز الحياة وغرائز الموت، والتفريق الفرويدية بين الفرد والمجتمع، واعتقادها بالطبيعة الشريرة للإنسان ومناهضته للحضارة وللمجتمع الذي تقع على كاهله مهمة قمع الغرائز الجنسية لتكوين الحضارة، فضلاً عن الجانب التشاؤمي للفرويدية، كل ذلك دفع فروم للقول بأن الفرويدية كانت متحيزة لمنطق الحضارة البرجوازي وتصوراتها عن الإنسان[٢٩]. إلا أنه ينبغي تمييز الجهد الفرومي عن بقية زملائه الذين لم يهتموا بالجوانب الاجتماعية، وانحصروا في البعد الحضاري أو الثقافي، إذ يقول فروم: «إنني أؤكد تحليل البنية الخاصة لأي مجتمع، وهذا ما لم يفعله فرويد... وما لم تفعله هورني وما لم يفعله سوليفان، لأنهما لم يكونا يهتمان بتحليل المجتمع، كانا مهتمين بالتأثير الثقافي ببساطة... ولكن ما يظل ضرورياً، من وجهة نظري، هو الجمع بين التحليل النفسي والتحليل العلمي الدقيق للبنية الاجتماعية»[٣٠]. وعليه فالتحليل الفرومي يرغب بتقريب وجهات النظر التحليلية النفسية من

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٥١، وفيصل عباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة** (بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥)، ص ٢٤٦ وما بعدها.

(٢٧) باتريك ملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ترجمة جميل سعيد؛ مراجعة أحمد زروي (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ٢٧٥.

(٢٨) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢٩) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٠) إريك فروم، **فن الإصغاء**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤)، ص ٩٠.

المادية التاريخية، أي إلغاء الاختلاف الموجود بين فرويد وماركس لتأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يوسع مجال السيكولوجيا لكي تفهم ماهو اجتماعي «إن مجرد تناول علم الاجتماع لظاهرة ما لا يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً للتحليل النفسي. . . إن ذلك يعني فقط أن هذه الظاهرة ليست موضوعاً في علم النفس، وخصوصاً في علم النفس الاجتماعي الذي يبحث عن الأدوار والخلفيات الاجتماعية للظاهرة النفسية»[٣١]. وهذا يعني أن علم النفس الذي يطمح له فروم لا بد أن يكمل عمل علم الاجتماع والعكس صحيح. يتم هذا من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي الذي يدرس «السمات النفسية المشتركة لأفراد الجماعة، ويحاول أن يفسر هذه السمات المشتركة من خلال مصير الوجود المشترك. . إن علم النفس التحليلي هو إذاً إدراك البنية الغرائزية لجماعة ما، وموقفها الليبيدي اللاواعي من خلال بنيتها الاجتماعية ـ الاقتصادية»[٣٢].

يدرس علم النفس الاجتماعي التحليلي إذاً ما هو نفسي ضمن ما هو اجتماعي، وما هو اجتماعي ضمن البنية الليبيدية، لذلك يقول فروم «يجب أن نفهم الظواهر النفسية الاجتماعية، باعتبارها سياقات تكيف نشيطة وإيجابية للجهاز الغرائزي مع الوضعية الاقتصادية والاجتماعية. .»[٣٣].

إن الانقسام بين الفرد والمجتمع والمفهوم الفرويدي للقمع، وطبيعة الإنسان الشريرة والعدوانية، والعلاقة العكسية بين إشباع الرغبات وكبتها ودور المجتمع في القمع أو الكبت، والرؤية البيولوجية للإنسان والصراع بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، ودور الكبت في خلق العصاب، وإبعاد الفهم الأنثروبولوجي للإنسان من مفكرة مؤسس التحليل النفسي، أمور دفعت فروم إلى مراجعة التحليل الفرويدي نقدياً، ودحض تصوراته مع طرح البديل بصدد مؤاخذاته على الفرويدية[٣٤]. لكن بالرغم من كل ذلك، بقي العمل الفرومي

(٣١) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٣٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٣٤) عباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦. ويختلف فروم عن فرويد ويونج في فهم الأحلام وتفسيرها. انظر: إريك فروم، **اللغة المنسية: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير**، ترجمة حسن قبيسي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٤٩ وما بعدها.

النقدي ضمن الجهود الإصلاحية لا التغييرية المطلقة[٣٥]. كما يرى بعضهم.

لقد كان للفضول المعرفي الملح لفهم القوانين التي تحكم الفرد والمجتمع، ولفهم سلوكهما، دور بارز بحيث دفع فروم باتجاه تأويل فرويد وماركس لإلغاء التناقضات الموجودة بينهما، والجمع بين الفرويدية والماركسية. يقول فروم في ذلك: «لقد أردت أن أتعلم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع، وهذا يعني البشر في وجودهم الاجتماعي، وحاولت أن أحدد معرفة فرويد الباقية تجاه مثل هذه الافتراضات التي تتطلب إعادة نظر، وجربت الشيء نفسه على نظرية ماركس، وتوصلت أخيراً إلى تركيب ينتج عن فهم كلا المفكرين وعن نقدهما معاً»[٣٦]. على الرغم من نقاط الالتقاء التي يعتقدها فروم بين ماركس وفرويد، إلا أننا أحياناً نلحظ تميزاً لماركس أكثر من فرويد، ولاسيما أن ماركس، برأي فروم، كان أكثر عمقاً وشمولية من فرويد، إذ أنه «يجمع بين الإرث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وواقع حقائق اقتصادية واجتماعية، وأن يضع الأساس لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع مُشرّب في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية..»[٣٧] وإن كان فروم لا يقلل من شأن فرويد فهو «مؤسس علم نفس قائم في الحقيقة على العلم، وأن اكتشافه العمليات اللاشعورية والطبع الديناميكي للسجايا، مساهمة فريدة لعلم الإنسان غيرت صورة الإنسان على مرّ الأزمان»[٣٨]. ولا ينكر فروم دور فرويد التنويري الرامي إلى تحرير الإنسان من أوهامه وأخطائه، بل تحريره من لاوعيه عن طريق الدعوة إلى سيطرة الأنا على الهو عندما قال «حيثما يكون الهو ينبغي أن يكون الأنا»، وبالتالي سيطرة العقل على السلوك البشري[٣٩].

إن جميع العوامل الاقتصادية والاجتماعية، والأحداث السياسية،

---

(٣٥) ف. دوبرينكوف، **الفرويديون الجدد: محاولة لاكتشاف الحقيقة**، ترجمة محمد يونس (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٩ وما بعدها.

(٣٦) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١ وما بعدها، وإريك فروم ود. ت. سوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١٩ وما بعدها.

وتداعيات الحروب والأكاذيب دفعت صاحب النظرية النقدية إلى البحث عن فهم ما يحصل، وأسباب ما هو حاصل ولماذا يحصل، أو بتعبيره لماذا هكذا يحصل وليس العكس؟

وسرعان ما وجد الأجوبة عن أسئلته التي كانت تقلقه في الفكر الإنساني الذي أراد منه أن يكون مدخلاً مهماً لإلغاء التناقضات بين فرويد وماركس. فالحل هو في قبضة خطاب النزعة الإنسانية ومنطقها الأنثروبولوجي البعيد عن كل ألوان التضليل السياسي والأيديولوجي والسيكولوجي... إلخ[40]. فالنظرية النقدية الفرومية هي بالأحرى مزيج مركب من الفرويدية والماركسية بعد خلق توازن عميق بين المدرستين، فالمفهوم الفرويدي عن طبيعة الإنسان تعرض لانتقادات شديدة من قبل الفرويديين الجدد (فورم ـ هورني ـ سوليفان ـ كاردنر وآخرون)، ولاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنه إنسان مدفوع بيولوجياً وبرغبات ونزوات جنسية، بل أنه بمعنى آخر (آلة) تتحرك وفقاً لقوى بيولوجية ـ فسلجية وكما يقول فروم إنه كائن «يتحرك ويتأثر فسلجياً»[41].

أما بالنسبة لعلاقة الإنسان الفرويدي بالآخرين، فهو لا يرتبط بهم إلا لأجل تحقيق رغباته وحاجاته فحسب. وهذا النموذج المطروح من قبل فرويد هو صدى لنموذج الفكر الاقتصادي آنذاك الذي يطرح تصوراً عن الإنسان بوصفه كائناً لا يريد من الآخرين سوى تحقيق حاجاته الاستهلاكية. فالإنسان الجنسي الفرويدي والإنسان الاقتصادي وجهان لعملة واحدة، بحيث إن «إنسان فرويد الجنسي شبيه بالإنسان الاقتصادي الكلاسيكي، فكلاهما معزول ومكتفٍ بنفسه وعليه أن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما إشباع حاجاتهما، حاجات الإنسان الاقتصادي هي حاجات اقتصادية تُشبع في تبادل الخيرات في سوق الاستهلاك، وحاجات الإنسان الجنسي هي حاجات فسيولوجية وليبيدية، تُشبع عادةً، بعلاقات تبادلية بين الجنسين، وفي الحالتين يبقى الأفراد غرباء.. ولا يربطهم سوى الهدف المشترك لإشباع الدوافع»[42].

---

(٤٠) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١١ ـ ١٩.

(٤١) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩، وإريك فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ترجمة طلال عتريسي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٠٠.

لذا فإن من مهام علم النفس الاجتماعي التحليلي دراسة تعلق أو ارتباط الإنسان بالعالم وبالآخرين، ودور المجتمع والفرد الخلاقين. فالنظرية النقدية الفرومية دحضت تصورات فرويد عن الجنس ودوره، وأخذت تهتم بالبعد الاجتماعي، حتى أن المجتمع بحسب التصور الفرومي أصبحت له وظيفة لا تنحصر في القمع فحسب كما عبر فرويد، بل للمجتمع أبعاد أخرى تتعلق بالإبداع والخلق، وكذلك أصبحت للفرد بحسب النظرية الفرومية، مكانة مهمة في العملية الاجتماعية[٤٣]. فالتعلق بالآخرين أو بالعالم احتلت المكانة المركزية في فكر فروم الفلسفي ذي الطابع الوجودي الإنساني، حتى أنه يمكن القول إن «المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي مشكلة النوع الخاص لتعلق الفرد بالمجتمع وليست مشكلة إشباع أو إحباط هذه الحاجة الغريزية أو تلك في حد ذاتها. زيادة على ذلك. . إن العلاقة بين الإنسان والمجتمع ليست علاقة جامدة»، فالمجتمع الفرومي ليست له «وظيفة كابتة فحسب، برغم أن لديه هذه القدرة أيضاً، بل إن له أيضاً وظيفة خلاقة. إن طبيعة الإنسان وانفعالاته وأشكال قلقه هي نتاج حضاري. . .»[٤٤]، وليست نتاج عوامل بيولوجية فحسب. بالإضافة إلى ذلك يمتلك الإنسان دوراً فعالاً في التاريخ، والعلاقة بينه والمجتمع ذات طابع جدلي قائم على الأثر والتأثير في مسار التاريخ، وإذا كان المجتمع يمارس دوراً مهماً في تشكيل الطبيعة البشرية عن طريق العوامل الاقتصادية والاجتماعية، فإن هذا لا يعني بالضرورة إلغاء دور الفرد الفعال في

---

(٤٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٦. يميز البعض بين القمع والكبت رغم صعوبة الفصل بينهما، إلا أنه يمكن القول إن القمع آلية نفسية واعية، أما الكبت فهو آلية غير واعية، رغم تداخلهما معاً حتى في نصوص فرويد نفسه ولا سيما في حديثه عن تمثل الغريزة أو الدافع الذي يكبت فيكون لاواعياً، وقمع العواطف، التي هي ليست من طبيعة لاواعية بعكس التمثل. انظر: الجوة، **مفهوم القمع عند فرويد وماركوز**، ص ٢٥ وما بعدها. وعليه فالفرق بين القمع والكبت يشوبه غموض لذلك عبر فرويد عن ذلك بالقول «لقد شعرت في توضيح الفارق الذي كنت أقيمه بين كلمتي (مقموع ومكبوت). . . وإن الكلمة الأخيرة تشدد أكثر على طابع اللاوعي». انظر: عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة**: **بروميثيوس مشيد الحضارة**، ص ١٣٣، وإريك فروم، **ثورة الأمل**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ٢٠.

فالغرائز لا تكبت وإنما ما يمثلها من عواطف وأفكار، أي صورة أو ممثل الغريزة والتي هي من مواد الوعي، وعليه فالكبت يحاول إبقاءها خارج الوعي أي في اللاوعي؛ لأن الغرائز ليست من الوعي، وإنما الأفكار والعواطف التي تمثل الغرائز هي فقط من مواد الوعي كما يعبر فرويد. انظر: ملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ١٨ وما بعدها.

(٤٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٨ ـ ١٩.

التاريخ، فالإنسان «لا يصنعه التاريخ فحسب، فالتاريخ يصنعه الإنسان أيضاً، وإن حل هذا التناقض المتبدي يشكل مجال علم النفس الاجتماعي»[٤٥] الذي ليس من مهامه «فحسب بيان كيف تتغير وتتطور الأهواء والرغبات وأشكال القلق نتيجة للعملية الاجتماعية، بل مهمته أيضاً بيان كيف أن طاقات الإنسان المُشكّلة هكذا في أشكال نوعية تصبح بدورها قوى منتجة تُعدّل من العملية الاجتماعية»[٤٦]. إن علم النفس الاجتماعي (Social Psychology) يدرس «السلوك الفردي في تأثره بسلوك الآخرين من داخل الجماعة التي يتعايشون فيها، والثقافة التي يأخذون بها، ويشمل ذلك تفاعل الفرد مع الجماعة بأفرادها وتكيفه مع المواقف الاجتماعية، بحيث يمكن عند تحليل هذا التفاعل أن نرى أنه نتيجة أو استجابة لسلوك الآخرين بقدر ما هو أيضاً من دوافع أو مثيرات هذا السلوك عند الآخرين. . .»[٤٧]، وهو يدرس «الصور المختلفة للتفاعل الاجتماعي، أي التأثير المتبادل بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين الجماعات بعضها ببعض وبين الأفراد والجماعات. . . إنه العلم الذي يدرس سلوك الفرد وعلاقته بالآخرين. . .»[٤٨].

النظرية الفرومية حول الإنسان ودوره وطبيعته تنطلق من مبدأ الإنتاجية والوفرة بعيداً عن منطق الندرة الفرويدي والحاجة الغريزية ـ ولاسيما الجنسية ـ التي تدفع السلوك نحو التخلص من كل توتر يسبب ألماً للإنسان، أو تحقيقه عن طريق تطمين الحاجات والرغبات وتحقيق الإشباع. فالندرة تعزز الجوع، بعكس الوفرة التي تعزز الفاعلية الإنتاجية على كافة الصعد السلوكية والثقافية[٤٩]. وعليه فإن علم التحليل النفسي الفرويدي هو «علم نفس الحاجة، لقد عرف اللذة بأنها الإشباع الناتج عن محو التوتر المؤلم. وظواهر الوفرة مثل الحب أو الرقة لا تلعب بالفعل أي دور في مذهبه، إنه لم يكتف بحذف مثل هذه الظواهر، بل لم يكن عنده سوى فهم

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩، وعباس، المصدر نفسه، ص ٤٧٤ وما بعدها.

(٤٧) عبد المنعم الحفني، **موسوعة مدارس علم النفس** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ١٩.

(٤٨) مصطفى فهمي ومحمد علي القطان، **علم النفس الاجتماعي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٧)، ص ٥.

(٤٩) فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢١٨ وما بعدها، و**أزمة التحليل النفسي**، ص ٤٠.

محدود للظاهرة التي وجهها معظم اهتمامه: الجنس...»[٥٠].

لم يتخلص فرويد من قدر عصره، كما هو الحال مع ماركس اقتصادياً بحسب منطق التبادل والاستهلاك الرأسمالي البرجوازي، واجتماعياً بحسب نزعة الأنانية والتفرد، أضف إلى ذلك أنه لم يتخلص من قدر عصره، علمياً، ولا سيما من التصور العلمي المادي ـ الميكانيكي[٥١]، حتى أنه يكرر مقولات عصره البرجوازي تجاه الطفل والمرأة. ولم يتخلص أيضاً من الرؤية الأبوية ـ البطريركية ـ لدور الرجل وأهمية السلطة، فانحاز للسلطة والأهل ضد الطفل والمرأة[٥٢].

لقد كان فرويد «مشبعاً بروح حضارته لدرجة لم يتمكن بها أن يتجاوز حدوداً معينة أقامتها هذه الحضارة، حتى أصبحت هذه الحدود نفسها معياراً لفهم الإنسان عامة، والمريض خاصة. لقد أعجزته عن فهم الفرد السوي والظواهر اللاعقلانية التي تعمل في الحياة الاجتماعية»[٥٣]. يشاطر هذا الرأي هربرت ماركوز في جانب منه حيث يقول: «إن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن رده»[٥٤].

إن علم النفس الاجتماعي التحليلي، يستوعب التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الماركسي لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية، وأوجه التأثير المتبادلة فيما بينهما[٥٥]، لذا إن «علم الاجتماع الذي يلتقي معه التحليل النفسي في أكثر من نقطة، والذي يختلف معه أشد الاختلاف، هو المادية التاريخية»[٥٦]، فالإنسان بحسب علم النفس الاجتماعي التحليلي يمكن دراسته وفهمه عن طريق إدراك العوامل الليبيدية ـ النفسية ودورها في بنية مجتمع معين، والتي تخضع لشروط اقتصادية واجتماعية محددة، وإدراك دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية في البنية الليبيدية للإنسان[٥٧].

---

(٥٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٣٣.
(٥١) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٣، وفروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٣٧.
(٥٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٦.
(٥٤) ماركوز، **الحب والحضارة**، ص ٤٥.
(٥٥) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٤٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

ثانياً: صورة الإنسان الأنثروبولوجية القيمية عند إريك فروم

لا يتعارض البحث في المجتمع البشري مع البحث في شخصية الفرد، بل إن أي دراسة لواحد منهما المجتمع ـ الفرد سوف تكمل معرفتنا بالآخر، إذ برأي فروم أن «فرداً واحداً يمثل الجنس البشري، إنه مثال خاص واحد فقط على الجنس البشري إنه (هو) وهو (الكل)، وهو فرد بخصوصيته، فهو بهذا المعنى فريد، وهو في الوقت نفسه ممثل كل الصفات المميزة للجنس البشري»[٥٨]. كذلك الحال مع شخصية الفرد التي تحددها خصائص وطباع الوجود البشري[٥٩].

يُلاحظ مدى التلازم بين ما هو سيكولوجي من جهة وما هو أنثروبولوجي من جهة أخرى. وبمقدار ما يعكس الإنسان أصله الأنثروبولوجي، فهو يمتلك خصوصية تميزه من غيره في الوقت ذاته. فالتشابه الأنثروبولوجي لا يلغي الاختلاف على الصعيد الفردي والاجتماعي[٦٠]. إن أهم ما يميز الإنسان عند فروم هو ضعف الجانب البيولوجي، بالإضافة إلى مايعانيه وجوده من انقسامات تاريخية ووجودية، والتي لا بد أن يضع لها علاجاً ناجعاً[٦١]، فالضعف البيولوجي للإنسان بحسب ما يعبر فروم هو «شرط الحضارة الإنسانية»[٦٢]، وهذا مما يوضح «أن الإنسان هو أشد الحيوانات كلها عجزاً، إلا أن هذا الضعف البيولوجي البالغ هو أساس قوته، والسبب الأهم لنشوء خصائصه الإنسانية حصراً»[٦٣].

التركيز على الضعف البيولوجي هو نقد جريء لنظرية الليبيدو الفرويدية، والتي رغم التطور الذي حصل في فكر فرويد عام ١٩٢٠ في كتابيه **الأنا والهو، وما فوق مبدأ اللذة** عندما طرح مفهوماً جديداً للغرائز، غرائز الحياة (التي تشمل الغريزة الجنسية وغرائز الأنا)، وغرائز الموت التي تسعى لتدمير

---

(٥٨) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ و٨٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤ وما بعدها.
(٦٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٤.
(٦٣) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٧٤.

الذات وإلغائها وإرجاع الكائن الحي إلى حالته الساكنة[٦٤]، فإننا نلمس اهتماماً قليل الشأن، عند فروم، في هذا الصدد[*]، حتى أنه يقلل من شأن البعد الاجتماعي للتحليل الفرويدي، والذي بدا واضحاً في أعماله حول الدين والحضارة خاصةً في **مستقبل وهم** و**عسر الحضارة** و**علم نفس الشعوب** و**موسى والتوحيد** و**التوتم والحرام**، وإن كان فروم لا ينكر ذلك، غير أنه لا يثمنه كثيراً، مما يعكس تصوراً خاطئاً عن المسيرة الفكرية لمؤسس التحليل النفسي.

يعد الضعف البيولوجي برأي فروم مصدر تحقيق الحرية الإيجابية، ومدخلاً مهماً للتحرر من الروابط البيولوجية. فالإنسان الفرومي لا يتصرف وفقاً لدوافع ورغبات البيولوجيا والفسلجة، بل إنه كائن يختار ويفعل من أجل تحقيق ذاته في الوجود. فهو تارة يتصل بالطبيعة وتارة أخرى ينفصل عنها لكي يؤسس مسافة وجودية، إذا جاز القول، بينه وبين الطبيعة، سعياً منه للاتصال الأنثروبولوجي الفعال والمنتج عن طريق العمل والنشاط[٦٥]. فالإنسان وحيد منفصل، وفي الوقت نفسه مرتبط ومتواصل ويحب «أن يكون وحيداً عندما يكون عليه أن يحكم في أمر أو، أن يتخذ القرارات بقوة عقله وحدها. ومع ذلك لا يستطيع أن يتحمل أن يكون وحيداً، غير متصل بأنداده البشر. . .»[٦٦]. وبهذه العلاقة الجدلية المزدوجة ذات الطابع الوجودي سوف ينفصل الإنسان عن إرثه الحيواني الذي لا يرغب إلا تحقيق المطالب والحاجات بشكل حتمي تخفيفاً للتوتر، وكسباً للذة.

لذا، فإن الوجود البشري يبدأ «عندما يتجاوز نقص تثبيت الفعل عن طريق الغرائز حداً معيناً، عندما يفقد التكيف مع الطبيعة طابعه الإكراهي، عندما لا تعود طريقة العمل ثابتة عن طريق الميكانيزمات المُعطاة وراثياً.

---

(٦٤) سيغموند فرويد: **الأنا والهو**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٦٦ وما بعدها. و**ما فوق مبدأ اللذة**، ترجمة إسحاق رمزي، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٥٨ وما بعدها.

(*) سوف نتطرق لهذا الموضوع في ثنايا عرضنا لتحليل فروم للعنف والتدمير والسلطة وما هي العلاقة بين الغرائز المذكورة أعلاه ومفهومي حب الحياة وحب الموت عند فروم. وعلاقتها بالإيروس والثناتوس الفرويدية.

(٦٥) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٤.

(٦٦) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٧٨.

بقول آخر، إن الوجود الإنساني والحرية هما منذ البداية غير منفصلين، الحرية مستخدمة هنا لا بمعناها الإيجابي (حرية لـ) بل بمعناها السلبي (تحرر من)، ألا وهي تحرر من الجبرية الغريزية لأفعاله»[٦٧].

السلوك البيولوجي لا يكشف ماهية الإنسان الحقيقية التي هي بحسب النظرية الفرومية تتميز بالوعي والإرادة الفاعلة، ولا تنحصر دلالتها بالغريزة الجنسية فحسب. فالإنسان وفقاً لفروم كائن منتج يتمتع بخصال أنثروبولوجية وأخلاقية فضلاً عن الاجتماعية والسيكولوجية. والجنس على ذلك لا يحرك التاريخ ـ كما كان يرغب فرويد من نظريته الجنسية ـ ودور التصعيد والقمع في صنع الحضارة، في تقنين الغرائز ودفعها نحو غايات غير جنسية كالفنون والثقافات والأديان والأخلاق... إلخ.

إن البعد الإنساني الوجودي هو الذي يحرك التاريخ والحضارة الإنسانية، مع الإشارة إلى أن نظرية فروم النقدية لا تحط من شأن الجنس ودوره، بل تنتقد غياب الحميمية في العلاقات الجنسية[٦٨]. وما يدفع السلوك البشري لا يتمركز بالبعد الغرائزي البيولوجي بحيث إن هنالك أبعاداً أخرى لا يمكن نكرانها، نابعة من أصول أنثروبولوجية وقيمية كالحاجة إلى الارتباط بالعالم وبالآخرين وبالإله، من خلال التواصل الاجتماعي مع الآخرين من جهة والتواصل الأنطولوجي مع الطبيعة أو العالم لتحقيق الذات من جهة أخرى، فالإنسان يبحث عن أجوبة عن أسئلته التي تتولد من وجوده في العالم، كذلك يبحث عن معنى حياته. وهذا الأمر هو ما لا يتحقق إلا عبر إطارات التوجه والإخلاص كما يسميها فروم.

يسعى الإنسان، حسب التصور الأنثروبولوجي الفرومي، للتحرر من الغريزة الجنسية، أو لنقل أنه يسعى للتحرر من ارتباطه البيولوجي من الطبيعة سواء الأم، الأب، الأمة، الأشجار، الأنهار وجميع روابطه الطبيعية الأخرى التي تقف حائلاً دون حريته ووجوده وإرادته، وطموحه للتحرر من طبيعته الخارجية وصولاً لتحقيق طبيعته الداخلية ذات الأصل الأنثروبولوجي. المهم بالنسبة إلى فروم التحرر السيكولوجي الباطني من الطبيعة الوراثية البيولوجية؛ أي التحرر لأجل خلق الذات لا التحرر من الروابط الغرائزية

---

(٦٧) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٣.

(٦٨) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٩٠.

فقط[٦٩]. لذلك فإن أهم حاجات الإنسان برأي النظرية النقدية الفرومية هي حاجاته التي تعكس طبيعة كينونته الإنسانية، مثلاً حاجاته للحب والعيش والتواصل والإيمان والعمل والفردية والحرية والاتصال بالأمومة.. إلخ[٧٠]. مع الأخذ بعين الحسبان الحاجات الاجتماعية والاقتصادية.

إن ارتقاء الإنسان باستخدام الوعي والعقل والإرادة، بمعزل عن الأصل الحيواني الطبيعي المشترك، كان عاملاً مهماً ساعده في البحث عن حلولٍ لأزمات وجوده وحريته ونمط عيشه المأساوي وقدره الوجودي القلق الذي يتمظهر من خلال كون الإنسان حراً من جانب، ومقيداً بسلاسل ومعدوم الحرية من جانب آخر.

«الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يضجر ويمكن أن يسخط ويمكن أن يشعر أنه مطرود من الفردوس، والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي عنده أن وجوده مشكلة يجب عليه أن يحلها ولا يستطيع أن ينجو منها، وليس بمقدوره أن يعود إلى حالة التلاؤم ما قبل الإنسانية مع الطبيعة، وعليه أن يمضي في تنشئة عقله حتى يصبح سيد الطبيعة وسيد نفسه»[٧١]. إن عليه، كما يكرر فروم، «أن يقدم لنفسه تفسيراً لنفسه، ولمعنى وجوده»[٧٢].

من هنا فإن الإنسان يعاني انقسامات تعتري حياته ووجوده الفردي والتاريخي، كان من أهمها الانقسامات الوجودية والتاريخية. والأولى تتمثل بالحياة والموت وشروط تحقق الإمكانيات الإنسانية في الوجود. وهي تعبير دقيق وعميق عن المأزق الوجودي للإنسان[٧٣]، فهذا الانقسام والتشظي يتجلى من كون الإنسان كائناً فانياً ميتاً لا محالة، وهو مايعيق بصعوبة بالغة طموحاته وإمكانياته الإنسانية، وفقاً للزمان وما هو متاح موضوعياً فضلاً عن طبيعة الحياة البشرية ذاتها... إلخ.

الانقسامات الوجودية هي تعبير عن أزمة الوجود الإنساني ومقدار الاختلاف الشاسع بين ما هو سائد وما هو مرغوب به ومتمنى؛ أي بين ما هو

(٦٩) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٥ وما بعدها.

(٧٠) فروم: **المجتمع السليم**، ص ٢٠ ـ ٤٥، وفن **الإصغاء**، ص ٩٩.

(٧١) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٧٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

كائن وبين ما ينبغي أن يكون، بين ما يحرر الإنسان وذاته وتفرده، وبين ما يناقض ذلك تماماً. وأوضح صور هذا الانقسام الوجودي هو صراع الإنسان في الوجود من أجل ذاته وتجاوز قدره المأساوي. إنها إنقسامات «مترسخة في صميم وجود الإنسان. إنها تناقضات لا يستطيع الإنسان إبطالها، ولكنه يستطيع أن يستجيب لها بطرق متعددة، متناسبة مع طبعه وثقافته»[٧٤]. ويقابلها انقسامات من نوع آخر يسميها فروم الانقسامات التاريخية، تختلف عن الأولى كونها قابلة للحل من جهة، وتنبع من الوجود التاريخي للإنسان وظروف حياته وعيشه من جهة ثانية. ومن ثم فهي ليست أنطولوجية ملازمة للوجود البشري، بل من صنع الإنسان نفسه، وهي تقبل أيضاً التغيير والمعالجة والحلول[٧٥].

وعلى ذلك فإن بإمكان الإنسان القضاء على التناقضات التاريخية عن طريق تعزيز إرادته وعمله الفعال. من هنا يتضح لنا نقد فروم العميق للأيديولوجيا وآليات تبرير الفشل والتدهور بالنسبة للأفراد أو المجتمعات على حدٍ سواء، فهم «يجعلون ما هو تاريخي راهني قابل للحل وجودياً متأزماً متأبداً، والتناقضات أو الانقسامات التاريخية ذات أصل وجودي لايقبل الحل»[٧٦]. فالأفراد والجماعات لا يواجهون أخطاءهم وعوامل فشلهم، وإنما يقومون بتحويل كل ذلك إلى ما هو محال التغيير والمواجهة.

ويؤكد فروم كثيراً على أهمية الدراسة الأنثروبولوجية ـ الفلسفية التي لا بد برأيه أن تسبق أي دراسة للشخصية والسلوك الفردي سيكولوجياً واجتماعياً، إذ على «علم النفس أن يتأسس على المفهوم الأنثروبولوجي ـ الفلسفي للوجود الإنساني»[٧٧]؛ أي «أن البحث في الوضع الإنساني يجب أن يسبق دراسة الشخصية»[٧٨].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٦. ينفي فروم أي تشابه بينه وبين سارتر إذ يقول «لقد استخدمت هذا المصطلح ـ يقصد الانقسامات الوجودية، من دون الرجوع إلى الاصطلاحات الوجودية. وفي أثناء تنقيح المخطوطة اطلعت على مسرحية ـ **الذباب** ـ لسارتر وعلى كتابه ـ **هل الوجودية فلسفة إنسانية؟**، ولا أعتقد أنه ثمة ما يسوغ أي تغيير أو إضافة، وعلى الرغم من وجود بعض المسائل المشتركة، فلا يمكن لي أن أحكم في درجة الاتفاق ما دام لم يكن لدي إلى الآن سبيل إلى أهم مؤلفات سارتر الفلسفية».

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٨ وما بعدها، وملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٧٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٤، وفروم، **ثورة الأمل**، ص ٧١ وما بعدها

تتبدى الدلالة الأنثروبولوجية لصورة الإنسان بكل وضوح في صياغة فروم لحاجات الإنسان، وأنواعها، وطبيعة الشخصية وتوجهاتها، ومفهومه للاشعور، والمعنى الإنساني لمصطلحات التحليل النفسي، كالتصعيد والمقاومة والكبت. . . إلخ، ومفهومه للعملية العلاجية، وتأكيده للبعد الإنساني للعلاقة بين المحلل والمريض. ولقد عبر (راينر فونك) أن رؤية فروم القائمة على المذهب الإنساني تسري في أفكاره عن المرضى وكيف يتعامل معهم، فلا يتم النظر إلى المريض على أنه النقيض، والمريض ليس شخصاً مختلفاً في الأساس والتضامن العميق يمكن بينه وبين المحلِّل والمحلَّل. . . »[(٧٩)].

صورة الإنسان عند فروم لا تتمحور حول البعد البيولوجي فحسب، وإنما تنص على أنه «يجاهد من أجل السلطة أو الحب أو التدمير ويخاطر بحياته في سبيل المثل الدينية أو السياسية أو الإنسانية، وهذه المجاهدات هي التي تشكل وتميز الصفة الخاصة بالحياة الإنسانية. . »[(٨٠)]. أضف إلى ذلك ما يمتلكه هذا الإنسان من جسد وعقل وذهن، إذ ليس بالتفكير وحده يستطيع حل مشكلاته، بل بالممارسة والعيش والإحساس أيضاً[(٨١)]. لذلك فهو كائن يهدف إلى خلق توازن عقلي وشعوري ولاشعوري، بينه وبين الطبيعة، بين انفصاله عن ما هو حيواني غريزي واتصاله الواعي الحر، ومن ثم خلق التوازن الذي يعيد إليه ارتباطه الطبيعي اللامقترب بشكل يحقق حاجاته الأنثروبولوجية وغيرها. ويطلق فروم تسمية محددة، ألا وهي إطارات التوجه والإخلاص، على كل ما يساعد الإنسان على فهم وجوده ومعنى حياته[(٨٢)]، والتي هي على ما يبدو ذات طابع ديني، وإن كان غير لاهوتي. فالتوجه الخلاصي لحل مشكلات الإنسان الوجودية والتاريخية يكاد يستحوذ عليه نشاط إن لم نقل وعي ديني خلاصي، يرغب بنجاة الإنسانية وتبني العيش

---

(٧٩) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٢٥.

(٨٠) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٠، وملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٨١) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨١. يفرق فروم بين العقل والذهن، فالعقل يساعد الإنسان على فهم ما هو جوهري وعميق بعكس الذهن الذي ينحصر في ماهو سطحي وعملي وآني، فالعقل يسعى إلى فهم ما هو باطني على العكس من الذهن الذي لا يتجاوز ما هو خارجي وملموس. ويمكن القول بأن العقل يمثل الجانب الصوفي الروحي والنفسي، أما الذهن فهو يمثل الجانب العلمي الواقعي المادي.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

بسلام وأمان. فالخلاص وتحقيق العيش السعيد وحل المشكلات التي يعانيها الإنسان هي الوجه الآخر لأمل الخلاص الأخروي من أجل تأسيس الفردوس الإلهي. يتضح ذلك بشكل كبير في تأكيد فروم نفسه بأن هنالك أرضية مشتركة بين إطارات التوجه والإخلاص الدينية والدنيوية، إذ أنها تشترك في أصل الحاجة والرغبة، في الوقت الذي لا ينفي اختلافها مضموناً وغايةً، كالتعصب الديني والسياسي، فهما متماثلان في أصل الحاجة، إلا أنهما يختلفان في الغاية. فالرغبات الدينية والدنيوية متشابهة أصلاً مختلفة مضموناً. لذلك يقول فروم «إن المسألة التي أود أن أؤكدها هي أنه توجد مجاهدات يُنظر إليها على أنها دنيوية وهي مع ذلك راسخة الجذور في الحاجة التي تنشأ منها الأنظمة الدينية والفلسفية»[(٨٣)]. ولا يخفي فروم رغبته بأن يكون ذلك مفتاحاً لفهم العصاب باعتباره دين المغترب[(٨٤)].

إن جميع الأنظمة اللاهوتية والبشرية تحاول أن تجيب عن الحاجة الإنسانية نفسها، أي تحقيق الخلاص والسعادة والأمل الوجودي بحياة أمثل، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما هو مختلف بينها.

ثالثاً: من أزمة التحليل النفسي
إلى التحليل النفسي ـ الاجتماعي الإنساني: التشخيص/ العلاج

إن أغلب أعمال فروم النقدية تكاد تكون موجهة بطريقة أو بأخرى إلى مؤسس التحليل النفسي، تأييداً تارة ورفضاً تارة أخرى، قبولاً أو دحضاً، مبينةً أوجه القوة والضعف في النص الفرويدي ونظرياته حول الجنس والتدمير والعنف السادي مازوكي، وعقدة أوديب ومراحل الطفولة الجنسية، ونظرية الغرائز وطبيعة المرض واللاشعور، فضلاً عن الجوانب الاجتماعية

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨١؛ إريك فروم، **فن الحب**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ١١٦؛ ملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ٢٨٤؛ دوبرينكوف، **الفرويديون الجدد: محاولة لاكتشاف الحقيقة**، ص ٣٥ وما بعدها، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند إريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٩ وما بعدها.

(٨٤) إريك فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٢ ـ ٨٣، و**الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار غريب، ١٩٨٩)، ص ٣٠. سوف نتناول علاقة العصاب بالدين في بياننا لمفهوم الدين عند فروم.

والسياسية والأخلاقية والدينية لمؤسس التحليل النفسي **شخصياً**، ولمدرسة التحليل النفسي في الوقت ذاته. إذ لا يفرق فروم بين نظرية التحلل النفسي وشخصية فرويد، بحيث يوصي أنه لا بد «أن نبحث في شخصية فرويد عن أصول التحليل النفسي»[٨٥]. وبالتالي كشف سر الأزمة التي يعاني منها التحليل النفسي، والتي هي في الحقيقة جزء من أزمة العصر الحديث ككل، إنها جزء من أزمة أشمل، إنها أزمة الحياة نفسها بحسب ما يرى فروم[٨٦].

ومما يستحق الذكر أن فروم لم يخف إعجابه بعبقرية فرويد ودوره التنويري النقدي الفذ، ولاسيما بيانه لشخصية فرويد وطبيعة عقليته النقدية. فهو وليد عصر الأنوار، عصر العقل، لا العواطف والانفعالات، العصر الذي لا يؤمن بالأوهام والخرافات، وكل هدفه كشف الحقائق اليقينية من خلال دور العقل النقدي التنويري الخلّاق، مما ترك أثره البالغ في فرويد عن طريق الإيمان بالعقل والموضوعية والتنوير العلمي من أجل كشف الحقيقة[٨٧].

إن فروم يثمن جهود فرويد التنويرية والتحررية، ولا سيما في اكتشافه لدور اللاشعور الذي يصفه بأنه اكتشاف عظيم[٨٨]. فالدعوة إلى تحرير الإنسان من سطوة لاوعيه وأوهامه وصراعاته النفسية هي دعوة تنويرية يتفق مضمونها مع ما أرادته حركة التنوير العقلانية[٨٩]، بل إنه مفكر تنويري يقترب من التنوير البوذي الذي يؤكد مدى التلازم بين الوعي والعمل، فالمعرفة تقود إلى الممارسة، ولاسيما في كشف الحقائق والابتعاد عن الأوهام[٩٠]. فالواقع الذي يحكم الإنسان هو غير منظور، ويقبع خلف وعينا، وعليه فالأوهام هي أساس الحقائق، أو بمعنى أدق إن اللاشعور هو حقيقة الشعور[٩١]. وهو ما نلمسه في عمل كارل ماركس، عندما بيّن أثر العامل الحقيقي الذي يكمن خلف الصراعات الاجتماعية، والذي يتحكم بما هو

---

(٨٥) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ٥.

(٨٦) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٨٣.

(٨٧) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ٦ وما بعدها.

(٨٨) فروم، **فن الإصغاء**، ص ١٦٥.

(٨٩) فروم وسوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ص ٢٠، وفروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ١١٤ وما بعدها.

(٩٠) فروم وسوزوكي، المصدر نفسه، ص ٢٢ وما بعدها، وفروم: **ما وراء الأوهام**، ص ٢١ وما بعدها، و**فن الإصغاء**، ص ٥٨.

(٩١) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٩٤ وما بعدها.

سائد، فما هو اجتماعي - اقتصادي يحكم ما هو أيديولوجي وثقافي، والوجود الاجتماعي هو الذي يخلق الوعي ويؤثر فيه[٩٢].

على الرغم مما ذُكر، فإن فروم يوجه نقداً عنيفاً لفرويد، ولماركس أيضاً، على اعتبار أنهما لم يتجاوزا ثقافة عصرهما.

لقد كان فرويد ناقداً لخطاب عصره العلمي والأخلاقي، إلا أنه لم يستطع تجاوز ذلك الخطاب بشكل تام وفعلي. وهو رغم كونه مؤسس حركة نقدية ثورية تغييرية إلا أنه «لم يتجاوز بنقده في بعض نواحي المجتمع النظام الاجتماعي السائد، ولم يفكر في إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة»[٩٣].

ومن بين أهم أسباب تدهور التحليل النفس وأزمته، هو تحوله من فكر نقدي تغييري إلى فكر جامد محافظ شوه مساره النقدي الحقيقي، ولا سيما عند فرويد[٩٤].

لقد فقد التحليل النفسي طابعه النقدي وحسه الراديكالي، وبدلاً من ذلك، تكيف التحليل النفسي في بعض الوجوه مع المجتمع عوض أن يتحداه، وليس هذا إلا من حيث إن المحللين النفسانيين، باستثناء قلة قليلة جداً، ما عادوا يمارسون أي نقد اجتماعي. . .»[٩٥]. أضف إلى هذا إنهم غير منشغلين بشؤون السياسة والدين[٩٦]. وبذلك تغيرت وظيفة التحليل النفسي و«تعقلنت» بواسطة «جيل من الجبناء فقدوا تلك الرغبة المحمومة في التوصل إلى الحقيقة التي كان فرويد يتمتع بها. . .»[٩٧].

ومن بين الأسباب الأخرى وقوع التحليل الفرويدي في إشكاليات نظرية لا تتفق مع ما تطرحه العلوم الإنسانية وكشوفاتها التجريبية، ولا سيما علوم الاجتماع والتاريخ الطبيعي والأنثروبولوجيا. . إلخ، والتي كان من بين أهم

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ وما بعدها. سوف نبين العلاقة بين اللاشعور الفرويدي والماركسي في تناولنا للاشعور الاجتماعي عند فروم.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦، وعباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة**، ص ٤٧٣.

(٩٤) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٣٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٩٧) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ١١٥.

رواد تطبيق نتائج بحوثها على التحليل النفسي، فروم وهورني وسوليفان وكاردينر[٩٨]، مع الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة الاختلاف بينهم وبين فروم[٩٩]. ولعل أشهر تلك الإشكاليات طبيعة الإنسان وعلاقته بالمجتمع، ودور القمع الاجتماعي، والجنس، وعلاقة الإنسان بالحضارة، وما دلالة اللاشعور وحقيقته الاجتماعية، وما هي طبيعة العدوانية والتدمير، وكيف يفسر الجنس العلاقة بين الإنسان والحضارة والمجتمع، وماهو البعد الثوري والمحافظ المزدوج للتحليل الفرويدي... وهل الحضارة قمع للإنسان الفرد أم أن الإنسان الفرد يجد في هذا القمع الحضاري عاملاً مهماً للإبداع. وما هو النقد الفرويدي للمجتمع، هل هو سيكولوجي أم اجتماعي، وهل يخرج عن أطر وقيم مجتمعه البرجوازي؟ هذه التساؤلات وغيرها أوضحت عمق ما يعانيه التحليل الفرويدي من تناقضات وازدواجية حقيقية[١٠٠].

هذا من جانب، ومن جانب آخر لم يفكر فروم في دور التشويه والتحريف الذي تعرضت له نظريات فرويد، بصورة جعلت منها مبشرةً لأنظمة الحكم الفاشية والأيديولوجيا القمعية[١٠١].

إن الأزمة التي يعانيها التحليل النفسي، برأي فروم، تنبع أسبابها من عوامل سطحية وعوامل عميقة. فالأولى ما يتعلق بعلاقة المحلل بالمريض، والثانية تتعلق بشخص فرويد وأتباعه، فضلاً عن سيطرة التقليد والامتثال المتعصب لأفكاره، مما ساعد على طرح صورة محافظة عن فرويد وتقليدية في الوقت ذاته، بدلاً من صورته الثورية ـ النقدية على الصعيد الشخصي والنظري. أضف إلى هذا شيوع الآليات البيروقراطية داخل التحليل النفسي، والتصورات الساذجة والسطحية، وسوء الفهم في إدراك أهداف التحليل الفرويدي، الأمر الذي يشمل أغلب أتباع فرويد بما فيهم ماركوز، بحيث لم يطوروا فكر فرويد بالصورة التي تعين على فهم أزمة الإنسان ووجوده المغترب، ومحاولة البحث عن عوامل قلقه واغترابه وخوفه، وتقديم نظرية

---

(٩٨) ملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ٢٧٥.

(٩٩) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٧٢ و٩٠ وما بعدها، وعباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**، ص ٢٢٧ وما بعدها.

(١٠٠) فاليري ليبين، **فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة زياد الملا؛ مراجعة تيسير كم نقش (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١١٥ وما بعدها.

(١٠١) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ١١٢ وما بعدها.

علاجية تحل أزمات الإنسان وإشكاليات وجوده البشري. وباختصار شديد كان طموح فروم، هو تأسيس نظرية نقدية اجتماعية تروم إلى خلق مجتمع إنساني معافى وسليم عقلياً ونفسياً واجتماعياً وسياسياً[١٠٢]، بل يمكن القول بأن فكر فرويد بدا خادماً لمصالح السلطة القائمة آنذاك، ولا سيما من خلال نظرياته حول الطفولة والجنس وغريزة الموت وتشاؤميته. وبذلك انشق الفرويديون الجدد عن النزعة التقليدية للتحليل النفسي لسبب محدد هو الانحياز المحافظ الذي تكشف عنه نظرية فرويد، إذ يعلل إريك فروم وأقرانه موقفهم بأن نظرية الجنسية الشاملة عند فرويد ونزعته إلى الحتمية النفسية (التركيز فقط على الطفولة الباكرة) ومفهومه عن غريزة الموت، وإنكاره الصريح لدلالة الإصلاح الاجتماعي والسياسي، كل هذا قد خدم مصالح الرجعية السياسية»[١٠٣].

فالتحليل النفسي دخل إلى حيز الأزمة عندما تحول إلى عقائد ثانية وطقوس دوغماتية مقدسة، إذ حلت «العقيدة، والطقوس، وعبادة الزعيم، محل الإبداعية والتلقائية»[١٠٤]. وكل تغيير في التفسير الفرويدي يُعد انحرافاً[*]، بالإضافة إلى التقديس الشخصي الذي حُظي به فرويد. ومما يذكر أن هنالك عوامل لا تقل أهمية ساعدت على ظهور الأزمة، والتي هي برأي فروم غياب الإخلاص وكبت الطموح في إيجاد علاج تحقيق الخلاص والنجاة وسيادة الطابع التسلطي والتعصبي الذي أخذ يعيق أي محاولة جديدة لخلق تصور عن الإنسان مغاير للتحليل الفرويدي، مما عزز البيروقراطية داخل أروقة التحليل النفسي. بالإضافة إلى عدم تطبيق اللاشعور الفرويدي على مجالات أكثر سعةً ومدى كالسياسة والمجتمع هذا من جهة[١٠٥]، ومن جهة أخرى حصر دلالة الكبت بالجانب الفردي، وتناسي دور المجتمع في خلق

---

(١٠٢) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٧ - ٣٥.

(١٠٣) بول أ. روبنسون، **اليسار الفرويدي**، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٩٨.

(١٠٤) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ١٠٦.

(*) الاتهام بالتحريف والانحراف أصبحت عادة مألوفة في أوساط المحللين النفسيين، فأي خروج تأويلي أو اصطلاحي أو نقدي يُعد انحرافاً وتحريفاً، حتى أن هذا (التحريف) شمل، إريك فروم وماركوز بوصفهما لبعضهما البعض بأنه (تحريفي). انظر: فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٩ وما بعدها، وماركوز، **الحب والحضارة**، ص ٢٨٥ وما بعدها. يراجع كذلك رد فروم على ماركوز في مقالته حول التطبيقات الاجتماعية والتحويلة الفرويدية.

(١٠٥) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ١٠٨ - ١٠٩.

الكبت، فأساس الكبت ليس الجنس، بل الخوف من العزلة، وبذلك أصبحت دلالة الكبت اجتماعية وليست جنسية ـ بيولوجية. فالكبت برأي فروم، أصبح ظاهرة اجتماعية، إذ «في أي مجتمع كان، يكبت المرء أحاسيسه وهواماته التي لا تتوافق مع أفكار ذلك المجتمع. إن القوة التي تؤثر في ذلك الكبت هي الخوف من العزلة، ومن أن يصبح الإنسان منبوذاً، لأنه يحمل أفكاراً وأحاسيس لا يؤاخذ مشاركته فيها»[١٠٦].

لقد تحول التحليل الفرويدي إلى عائق أمام كل فكر نقدي، وبدا يبشر بالسطحية والدوغماتية والطقوسية والبيروقراطية وعبادة الشخصية. لقد أصبح ديناً وطقوساً ميتة جامدة، فالمتكأ، حسب ما يقول فروم، وكنبة المحلل خلفه، والجلسات الأربع والخمس أسبوعياً، وصمت المحلل، إلا عندما يُدلي «بتفسير» ما، كل ذلك قد تحول من وسائل مُفيدة إلى طقس مقدس، لا معنى للتحليل النفسي الأرثوذكسي بدونه. . .»[١٠٧].

يبقى الأمل في خلق تصورات جديدة تأخذ بنظر الحسبان أزمة الحياة المعاصرة، وأمراضها، الخوف والقلق والاغتراب والتشيؤ، الحروب والتدمير والعنف والتسلط. . . ولا يمكن أن يتحقق الأمل إلا عن طريق بث الروح النقدية في تعاليم التحليل النفسي، ولا سيما إذا عرفنا أن «موضوع التحليل النفسي أولاً هو تطوير الوعي النقدي. وهو يكشف العقلانيات والأوهام الحتمية التي تشل القدرة على الحركة، إلا أنني أظن أن المشكلة التي يستطيع التحليل النفسي المساهمة فيها هي تساؤلنا حول الحياة نفسها»[١٠٨]. فعلى سبيل المثال، لا بد من إعادة النظر في مفهوم التدمير وحب الموت الفرويدي، والتي أخذ يرددها في أعماله المتأخرة بعد ١٩٢٠، عندما اعتبرها حاجة فطرية غريزية ملازمة لغريزة الحياة ـ الغرائز الجنسية وغرائز الأنا ـ ، رغم أنها أحياناً تتصل وأحياناً أخرى ينفصل بعضها عن البعض. لذا يرى فروم أنه لم يفرق ما بين عدوان مبرر وعدوان غير مبرر، وعليه فإن فروم يقول إن «الموضوع الأساسي في رأيي، هو المواجهة بين حب الحياة (Biophilia) وبين حب الموت (Necrophilia)، لا كاتجاهين بيولوجيين متوازنين، بل كتعابير متعاقبة، الأول

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٠٨) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٨٤.

كحب بيولوجي طبيعي للحياة، والثاني نقيضها المرضي؛ أي حب الموت هو نوع من التعاطف معه»[١٠٩]. فالإنسان تتصارعه عواطف مزدوجة، منها لحب الحياة ومنها لحب الموت، وهو ينفذ عبر الأنا الأهواء الطيبة أو الخبيثة التي تتصارعه بشكل مزدوج، فاهتمامه بالموت يسمى اهتماماً نيكروفيلياً، والعكس يسمى اهتماماً بيوفيلياً. وهذا «هو التنقيح الذي أود أن اقترحه ـ كما يقول فروم ـ فيما يتصل بنظرية فرويد: هو أن المشكلة الأساسية ليست محاربة الأنا للعواطف، بل هي محاربة نمط من العاطفة لنمط آخر من العاطفة»[١١٠]. فالصراع ليس بين الأنا والهو ـ الغرائز ـ بل بين العواطف نفسها داخل الأنا. ولم يوافق فروم على الاعتقاد الفرويدي بأن غريزة الموت أقوى من غريزة الحياة، لأنه باستطاعة «التحليل النفسي أن يساعد الناس على التعرف على محبي الموت رغم قناع ايديولوجياتهم السامية، وأن يتعامل معهم كما هم حقيقة وليس كما يدعون، لكنه يعلم أيضاً اكتشاف عناصر حب الموت، وعناصر حب الحياة التي تكمن في داخلنا، وتبصر هذا الصراع وابتغاء انتصار حب الحياة فينا على عدوه»[١١١].

أضف إلى ذلك مساهمة فروم النقدية في تناول مفهوم الكبت وتأكيده البعد الاجتماعي، ولا سيما في بيانه لدور شخصية المجتمع وآليات كبت أو قمع ما هو مخالف لأنماط الوعي الاجتماعي[*]. ولم تنحصر المراجعة النقدية في هذه الأطر فحسب، بل إنها شملت جميع جوانب التحليل النفسي النظرية والتقنية العلاجية[١١٢].

لقد كان التحليل النفسي، وفرويد شخصياً، مزدوج المواقف، والتناقضات ترافق آراءه، فهو مصلح وثوري، عقلاني ورومانسي، داعية للحرية والحتمية،

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١١٠) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٣٥.

(١١١) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٨٥. يقول فروم: «في هذا الإطار الحماسي من الحديث عن اكتشاف الطابع الغريزي للتدمير لم يتم التمييز بين أنماط العدوانية المختلفة، بين العدوانية الانعكاسية في خدمة الحياة وفي مواجهة الأخطار الحقيقية، والدفاع عن المصالح الحياتية، وبين السادية، أو الرغبة في السلطة المطلقة على الآخرين، وبين التدمير أو الكراهية الموجهة ضد الحياة نفسها مع الرغبة في تدميرها. . .» (ص ١٨٤).

(*) ينظر مبحث شخصية المجتمع وبياننا لدور الكبت الاجتماعي.

(١١٢) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٣٧ و٥٧ وما بعدها.

متفائل ومتشائم، تحرري وسلطوي ذكوري، كل ذلك يكشف عظمة فرويد، الإنسان والمؤلف «إذ لا نستطيع أن ندرك تماماً عظمة فرويد، الإنسان، والمؤلف، إلا من خلال تناقضاته المتشابكة أو المرتبطة بوضعه الاجتماعي. . .»[١١٣].

ويناقش فروم أيضاً الأبعاد السياسية والدينية للتحليل النفسي، والتي هي برأيه من الأهمية بمكان، غيرت مهام التحليل الفرويدي المفترضة وخصاله، بذا أخذ يمتاز بالديكتاتورية والاستبداد والجمود الفكري والتسطيح المعرفي والتقليد الأعمى لتعاليم المعلم ـ فرويد ـ وهكذا ولدت «منظمة دولية، مع فروع لها في بلدان عديدة، وقوانين صارمة تحدد من يمكن اعتباره محللاً نفسياً، ونحن نرى هنا، ما يندر ملاحظته في المجالات العلمية الأخرى: نظرية علمية يرتبط تقدمها باكتشافات مؤسسها لعشرات السنين، من دون أي مراجعة أو انتقاد أطروحاته الأساسية، وحتى اللغة التي يستخدمها فرويد، لها هذا الطابع شبه السياسي»[١١٤]. لقد كانت تتملك فرويد رغبة لاواعية مكبوتة بتأسيس «دين جديد، فلسفي ـ علمي»، بل حركة دينية وفلسفة للحياة[١١٥]. وعلى الرغم من ذلك فهو لم يتجاوز إطار عصره الاجتماعي ـ الاقتصادي، بل وحتى السيكولوجي، فالتشخيص والعلاج الفرويدي لم يتجاوز خطاب التكيف الاجتماعي مع قيم البرجوازية المادية[١١٦].

إن فروم يرغب بإحياء البعد الثوري ـ النقدي للتحليل النفسي من خلال إعادة قراءة النص الفرويدي من جهة ومقارنته مع التحليل الماركسي الاجتماعي من جهة أخرى بالاستفادة طبعاً من العلوم الإنسانية، ولا سيما الأنثروبولوجيا خاصةً مساهمات باكوفن في نظريته عن النظام الأمومي، ومورغان ومالينوفسكي في نقد عقدة أوديب من جهتها التاريخية ونزعتها الشمولية[١١٧]، مثلما انتقدها رايش وماركوز وجيزاروهايم (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) وناقشها ليفي شتراوس وجاك لاكان[١١٨] وغيرهم. ويتجلى النقد الفرومي

---

(١١٣) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٥٥.

(١١٤) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ٩٠.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٩١ وما بعدها.

(١١٦) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٥٩ وما بعدها.

(١١٧) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٩٩ وما بعدها.

(١١٨) عباس، **الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي**، ص٢٠١ وما بعدها، وروبنسون، **اليسار الفرويدي**، ص ٤٣، ٦٥ و١٣٢ وما بعدها.

للتحليل الفرويدي في مجالات عدة سواء أكانت تتعلق بطبيعة التحليل النفسي بوصفه تقنية علاجية أم بوصفه نظرية فلسفية نقدية تهتم بالإنسان والعالم. ويمكن أن نوجز ذلك بنقاط منها:

١ ـ اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة المرض والعصاب من خلال البعد الاجتماعي ـ السيكولوجي ودور العوامل الحضارية الراهنة، لا التركيز على ماضي الطفولة والأبعاد البيولوجية ـ الفسلجية، فضلاً عن الاختلاف في العلاج ذي التوجه الإنساني[١١٩].

٢ ـ اختلاف فروم عن فرويد في فهم طبيعة الإنسان وحاجاته. والإنسان الفرومي ليس شريراً أو طيباً، بل إنه لا شرير ولا طيب، تتصارعه عواطف متناقضة. وهو ليس كائناً غريزياً تتحكم به البيولوجيا نحو الحياة أو الموت، بل إنه كائن أنثروبولوجي يمتلك القدرة في التأثير بقدر ما يتأثر بأنماط الحضارة، فالإنسان فاعل حر وليس كسولاً أو خاملاً كما يعتقد فرويد.

٣ ـ دور المجتمع لا يتجلى في قمع الغرائز فحسب، بل إنه يمتلك أبعاداً للخلق والإبداع واللاوعي ليس فردياً فقط، بل إنه اجتماعي يتشكل وفقاً لظروف المجتمع الاجتماعية والاقتصادية[١٢٠]، وغيرها من الاختلافات بين فروم وفرويد.

المهم في علم النفس الاجتماعي التحليلي دراسة العزلة والارتباط بين الفرد والمجتمع، وتحليل الطبع العام وليس الفردي فحسب، وما يسميه فروم بشخصية المجتمع.

إن التجديد الذي يهدف إليه فروم «غير ممكن إلا إذا تحول من امتثالية الوضعية وأصبح من جديد نظرية نقدية تحريضية ضمن فكر إنساني جذري. هذا التحليل النفسي المراجع سيستمر في الغوص إلى الأعماق، إلى عالم اللاوعي الخفي، وينتقد كل ما يؤدي في المجتمع إلى تشويه الإنسان، ويهتم بالسيرورات التي تؤدي إلى تكييف المجتمع لحاجات الإنسان، لا تكييف

---

(١١٩) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٣٧، ٤٥، ٦٩ و١٥٩ وما بعدها.

(١٢٠) عباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**، ص ٢٤٣ وما بعدها.

الإنسان للمجتمع»[١٢١]، فالتحليل النفسي الفرومي، يسعى إلى فهم ما هو سيكولوجي واجتماعي وأطوار التأثير بين كل منهما». وبخصوصية أكثر، يتفحص الظواهر السيكولوجية التي تشكل مرض المجتمع المعاصر: الاغتراب، القلق، الوحدة، الخوف من الأحاسيس العميقة، نقص النشاط، وقلة الفرح.. وعلى النظرية التحليلية أن تصاغ بطريقة تسمح بفهم الجوانب اللاواعية لهذه الأغراض والشروط المرضية للمجتمع وللعائلة التي تولدها»[١٢٢]. إنه يرى بأن يدرس التحليل النفسي «علم أمراض السوي والانفصام المزمن غير الحاد في الشخصية الذي يتلازم مع المجتمع التكنولوجي والمصنع اليوم وغداً»[١٢٣].

رغب فروم بصورة حقيقية، بتحويل التحليل الفرويدي فلسفياً وأنثروبولوجياً لإخراجه من الدوغمائية والجمود، ولكي يستوعب مساحات أوسع، بمساعدة التحليل الاجتماعي، لذا فإن التحليل لا بد أن يكون وسيلة أو فناً لفهم الإنسان لوجوده وحياته ونفسه[١٢٤].

من هنا ندرك أهمية توفيقه للتحليل الفرويدي مع التحليل الماركسي لكي يسد عجز كل واحد منها، وصولاً إلى تحليل فلسفي أنثروبولوجي يهتم بالإنسان وأمراضه الراهنة، وتحليل الأبعاد الاجتماعية التي تقف خلف أمراضه النفسية، وتحليل أعراضه السيكولوجية عن طريق دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. وهو ما يتضح من خلال مفاهيمه حول اللاشعور الاجتماعي وشخصية المجتمع.

رابعاً: الشخصية، طبيعتها وأنواعها

يتفق فروم مع التفسير الذي يقدمه فرويد بصدد الطبع من أنه يكمن في السلوك ويعود إلى أصول لاشعورية ويمتاز بطابع كلي، غير أنه يختلف عنه في طبيعة المضمون الأساس للطبع، إذ في الوقت الذي يرجع فرويد أصل الطبع إلى المادة والجنس، والأخير هو ما يشكل الأساس الديناميكي لطبيعة

---

(١٢١) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥، وفروم وسوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ص ١١٢ وما بعدها.

(١٢٣) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٥.

(١٢٤) فروم، **فن الإصغاء**، ص ١٥٩ و١٨٣ وما بعدها.

الإنسان[١٢٥]، يؤكد فروم بأن الأصل لا يكمن في ذلك الأساس الجنسي أو الليبيدي، بل «في الأنواع الخاصة من اتصال الشخص بالعالم. وفي سيرورة العيش يصل الإنسان نفسه بالعالم؛ أولاً باكتساب الأشياء واستيعابها وثانياً يوصل نفسه بالناس وبذاته وسأدعو الأمر الأول عملية الاستيعاب والثاني عملية المشاركة الاجتماعية....»[١٢٦]. فالإنسان بحسب رؤية فروم، لا تدفعه الغزيرة الجنسية، بل تدفعه غرائز اجتماعية وأنثروبولوجية إذا جاز القول. وينتابه جانبان، فهو من جهة فرد مستقل ومنفصل، ومن جهة أخرى مرتبط بالآخرين[١٢٧]. إن على الإنسان أن يرتبط بالآخرين، من أجل الدفاع، والعمل، والإشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة، والممتلكات المادية. ولكن وراء ذلك، من الضروري أن يكون موصولاً بالآخرين واحداً منهم، جزءاً من جماعة[١٢٨].

ولكن ما هو مفهوم الطبع[*] أو الطبيعة الإنسانية بمفهوم فروم؟ إنها برأي فروم «الشكل الدائم نسبياً الذي توجه فيه الطاقة الإنسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية»[١٢٩] وللطبيعة أو الطبع وظائف بيولوجية واقتصادية واجتماعية[١٣٠]. ولا يتابع فروم، نظرية فرويد حول السلوك اللاواعي كبنية أساسية للطبع فحسب كما أسلفنا، بل إنه يتابعه في تصنيف

---

(١٢٥) فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٩٠، **وما وراء الأوهام**، ص ٧٧ وما بعدها.

(١٢٦) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٩١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٢. انظر أيضاً: فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٣ وما بعدها. ويقول فروم: «أدى تقدم النظرية التحليلية النفسية، مع تقدم العلوم الطبيعية والاجتماعية، إلى مفهوم جديد تأسس، لا على فكرة الفرد المنعزل قبل كل شيء، بل على علاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة وبنفسه» (ص ٩٠).

(١٢٨) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٩١.

(*) الشخصية تشمل الطباع والأمزجة، والمزاج يشمل ما هو موروث وبيولوجي على عكس الطبع الذي يقبل التغير، وهو في الآن نفسه مرتبط بحياة الإنسان وما يكتسبه من خبرات. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤ وما بعدها. ومنهم من لا يتفق مع ذلك الرأي، بحيث يعتبر الطبع ذا أصل غريزي والمزاج نابعاً من تركيبة الجسم. انظر: س. ف. وولي، **الشخصية**، تادور حوري (بغداد: شركة الطباعة المحدودة، ١٩٥٠)، ص ٥ وما بعدها، وريتشارد س. لازاروس، **الشخصية**، ترجمة سيد محمد غنيم؛ مراجعة محمد عثمان نجاتي، مكتبة أصول علم النفس الحديث (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٥١ و١٣٧ وما بعدها.

(١٢٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٩٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

توجهات الشخصية، ولا سيما السلوك ما قبل التناسلي الفرويدي، إذ إن وصفه «للتوجهات غير الإنتاجية، باستثناء التوجه التسويقي يتبع الصورة السريرية للطبع ما قبل التناسلي الذي يقدمه فرويد والآخرون، ويصبح الاختلاف النظري واضحاً في البحث في الطبع الادخاري»(١٣١).

إن الشخصية، بالمعنى الذي ترغب به النظرية النقدية الفرومية، هي عبارة عن مزيج من الطبع والمزاج، وكل الصفات النفسية الموروثة والمكتسبة في الفرد، لكن المزاج يمتاز عن الطبع. إنه لا يقبل التغير، فهو ذو صفة بيولوجية، أما الطبع فإنه يرتبط بحياة المرء وما يكتسبه من تجاربه الحياتية، لذا فهو يقبل التغير(١٣٢).

ويقصد فروم بمصطلح التوجه السمات أو النظام الكلي للطبع الذي هو مفهوم سيكولوجي ـ أخلاقي يطبع الشخصية، بالإضافة إلى المزاج الموروث بيولوجياً. من هنا نفهم أهمية مصطلح الطبع الأخلاقية. فالشخصية هي «كلية الخصائص النفسية الموروثة والمكتسبة في فرد واحد وهي التي تجعل الفرد فريداً. والاختلاف بين الخصائص الموروثة والمكتسبة هو على العموم مرادف للاختلاف بين المزاج والمواهب وكل الخصائص النفسية المعطاة في بنية الجسم من جهة والطبع من جهة أخرى. وعلى حين أن الاختلافات في المزاج ليست لها أهمية أخلاقية فإن الاختلافات في الطبع تشكل المشكلة الحقيقية في فلسفة الأخلاق»(١٣٣).

ومن بين أهم أنواع الطباع التي يمكن أن تلازم الشخصية الإنسانية، وتحكمها ضمن توجهات:

١ ـ التوجه التلقفي.

} مرتبطان بالمرحلة الفموية ما قبل التناسلية الفرويدية.

٢ ـ التوجه الاستغلالي.

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٩٤، وفروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٧٩ وما بعدها.

(١٣٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٤ وما بعدها.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٤، سوف نتناول فلسفة الأخلاق الإنسانية وأهمية الطبع ودور الشخصية في الشأن الأخلاقي في مبحث مستقل.

٣ ـ التوجه الادخاري.

٤ ـ التوجه التسويقي.

٥ ـ التوجه الإنتاجي[١٣٤].

إن التوجهات على نوعين في العموم، منها توجهات غير منتجة وهو ما يشمل الأنواع الأربعة الأولى ومنها التوجه الإنتاجي. وقد تكون مترابطة ومتجاورة في شخصية الفرد الواحد. وهي تمتلك جوانب إيجابية وجوانب سلبية.

إن الإنسان يرتبط بالعالم عن طريق آليتين الأولى عملية الاستيعاب والثانية المشاركة الاجتماعية، وكلتا العمليتين مرتبطة بالأخرى. إذ «يستطيع الإنسان اكتساب الأشياء بقبولها أو أخذها من مصدر خارجي أو بإنتاجها من خلال مجهوده، ولكن عليه أن يكتسبها ويستوعبها بطريقة ما لكي يشبع حاجاته. كذلك لا يستطيع الإنسان أن يعيش وحيداً وغير متصل بالآخرين. عليه أن يرتبط بالآخرين، من أجل الدفاع، والعمل، والإشباع الجنسي، واللعب، وتربية الصغار، ونقل المعرفة والممتلكات المادية... ولكن وراء ذلك، من الضروري أن يكون موصولاً بالآخرين، واحداً منهم جزءاً من جماعة. فالعزلة التامة لا تطاق وتتنافى مع سلامة العقل»[١٣٥]، فلا بد للإنسان من أن يكون مرتبطاً بمعزل عن نوعية ارتباطه، إذ إنه «يمكن أن يحب أو يبغض، ويمكن أن يتنافس أو يتعاون، ويمكن أن يبني نظاماً سياسياً قائماً على المساواة أو حق السلطة، وعلى الحرية أو الاضطهاد، ولكنه يجب أن يكون موصولاً على نحو ما والشكل المعين للاتصال هو المعبر عن طبعه»[١٣٦].

فالإنسان لا بد من أن يكون مرتبطاً بقيمة، بشخص، بمذهب، بزعيم، بمثل معينة بغض النظر عن طبيعة ما يتصل أو يرتبط به سلباً أو إيجاباً. المهم بالنسبة إلى فروم، الارتباط والاتصال، لا العزلة والانفصال. فالإنسان ليس حراً في أن تكون لديه أو لا تكون لديه «مُثُل»، ولكنه حر في أن يختار بين

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٩١. لا يؤيد فروم العزلة السلبية بل العزلة الإيجابية المحققة للذات ماهيتها الحقيقية.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٩١، وملاهي، **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

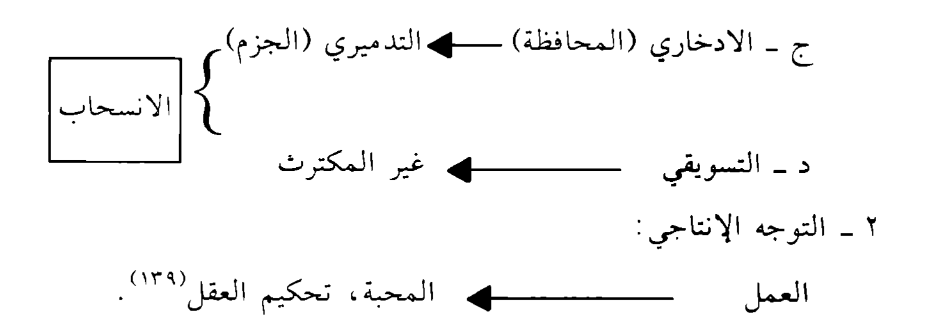
أنواع مختلفة من المُثُل، بين أن يكون متفانياً في عبادة القوة والتدمير وأن يكون مخلصاً للعقل والحب[١٣٧].

ولكن لا بد أن نأخذ بالحسبان أن كل الأنواع المذكورة للارتباط مرفوضة حسب يوتوبيا النظرية النقدية الرامية إلى التأكيد على الاتصال المنتج مع الآخرين الذي لا يلغي فردية الإنسان وحريته. وعليه تكون بقية التوجهات غير سليمة، بل مريضة نفسياً واجتماعياً. فالإنسان لا يمتلك حريته في احتضان أي منظومة قيمية سوى المنظومة المثالية ذات الطابع الأخلاقي الأنثربولوجي التي تبشر بها يوتوبيا فروم بالمعنى الأدق! وإلا فهو عصابي ـ مغترب وغير إنتاجي. إن أنواع التوجهات الأخلاقية ـ السيكولوجية الخمسة عند فروم، والمنبثقة من عملية الاستيعاب، تقابلها نماذج خمسة من الأنواع المتولدة من عملية المشاركة. «ففي عملية المشاركة الاجتماعية هناك خمسة أنواع من الاتجاهات الماسوشية والسادية ونزعة الهدم والتخريب والتطابق الآلي والحب. وهناك أيضاً خمسة أنواع من الاتجاهات في عملية التمثل وهي: التلقفي (اللاقط)، الاستغلالي، الخازن، المساوم (التسويقي)، والمنتج. وإن الاتجاهات في كلتا العمليتين (التمثل والمشاركة الاجتماعية) متعلق بعضها ببعض. وهكذا فإن السمة التلقفية هي الماسوشية، والسمة المنتجة هي الشخصية المحبة»[١٣٨]. حتى أن فروم يذكر ذلك بالقول إنه لا بد من وجود بعض أشكال التجانس بين الأشكال المتنوعة للتوجهات في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية.. ويعطينا الجدول التالي، الصورة للتوجهات التي نوقشت، والصلات بينها:

الاستيعاب		المشاركة الاجتماعية	
١ ـ التوجه غير الإنتاجي:			
أ ـ التلقفي (التقبل)	◄	المازوخي (الولاء)	التواكل
ب ـ الاستغلالي (الأخذ)	◄	السادي (السلطة)	

(١٣٧) المصدران نفسهما، ص ٨٣ و٢٩٥ ـ ٢٩٦ على التوالي.

(١٣٨) ملاهي، المصدر نفسه، ص ٢٩٦.



خامساً: شخصية المجتمع[*]

يعد مفهوم شخصية المجتمع من أبرز المفاتيح الأساسية لنظرية فروم النقدية، إذ يرمي من ورائه خلق توازن معرفي بين الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي، عن طريق فهم وإدراك العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، بمعنى أدق أنه يساعد في استيعاب وفهم العلاقة الآنفة الذكر من جهة وقابلية التأثير من جهة ثانية بين البنية الاقتصادية والبنية الفوقية من دين وأخلاق وثقافة ومعرفة. . . لذا فإن شخصية المجتمع مفتاح أساسي لإدراك أواصر التلاقي بين ما هو مادي وما هو روحي. . إذا جاز القول وبمساعدة التحليل النفسي الذي حسب فروم، يمكن أن يسد ثغرات الماركسية أو المادية الجدلية من الناحية الإبستيمولوجية خاصة في إدخال البعد السيكولوجي المنسي، لفحص التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية وبناها الأيديولوجية. تجدر الإشارة إلى أن المفهوم المذكور مر بمراحل تطور مهمة في مسيرة فروم الفكرية. وإن كان المعنى باعتقادنا هو نفسه، إلا في حدود الأخذ بنظر الاعتبار النضج الفكري والمنهجي لفيلسوفنا، إذ استعمل فروم مصطلحات تشير في العمق لدلالة المفهوم أعلاه، فمثلاً (روح جسد التاريخ) في أطروحته للدكتوراة في علم الاجتماع عام ١٩٢٢، الذي يمثله (القانون اليهودي)، كان معبراً بصورة واضحة عن شخصية المجتمع، وإن كان فروم لم يتعرف بعد بصورة عميقة على أدوات ومفاهيم التحليل النفسي، إذ كان متاثراً بأستاذه المشرف (ألفرد فيبر) شقيق ماكس فيبر. لقد تساءل فروم عن السر الذي يجعل

---

(١٣٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(*) شخصية المجتمع (Gesellscafts-charakter) بالألمانية يترجم في اللغة الإنكليزية (Social-Character) والأدق هو شخصية المجتمع كما نوّه إلى ذلك الأستاذ فونك في كتابه عن فروم.

مجموعة بشرية معينة «الأقلية اليهودية» متماسكة وباقية على قيد الحياة، بعبارة أخرى ما هو الرابط الاجتماعي ـ النفسي الذي يضمن تماسك مجموعة ما، كاليهود مثلاً عبر التاريخ؟ السؤال الذي تطلب منه دراسة اليهود اجتماعياً واقتصادياً ودينياً في فترات تاريخية مختلفة ومواقع جغرافية متنوعة. واستطاع من خلال بحثه الاجتماعي النفسي أن يجد الإجابة في البنى الداخلية للأقلية اليهودية، ولا سيما إذا عرفنا أن الأقلية اليهودية هي جماعات لا تتميز بمؤسسات خارجية، كالدولة أو الكنيسة. . . ولا لغة دنيوية خاصة ولا إقليم خاص. فالأقلية موجودة داخل الشعوب، ولكنها خارجها كما يعبر فروم عن ذلك في أطروحته. إن القانون اليهودي هو ما يشكل الأساس الروحي ـ التاريخي لليهود، وهو ما جعلهم متماسكين على طول التاريخ[١٤٠].

وكذلك مصطلح البنية الليبيدية للمجتمع[*]، بحيث إن لكل مجتمع بنية اجتماعية وسياسية وفكرية، وبنية سيكولوجية ـ ليبيدية ـ نوعية، إذ «إن البنية الليبيدية هي نتاج التأثير الذي تمارسه الشروط الاجتماعية الاقتصادية في الميول الغرائزية، وهي بدورها لحظة حاسمة وهامة في التطور العاطفي لدى مختلف طبقات المجتمع، وكذلك في البنى الفوقية الأيدلوجية»[١٤١] إن البنية

---

(١٤٠) Bernd Sahler, «Die Dissertation Erich Fromms über das jüdische Gesetz aus dem Jahr 1922: Darstellung des Inhalts,» pp. 1-6, <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Sahler,%20B.,%201988.pdf>.

نلمس تشابهاً بين روح جسد التاريخ ومصطلح روح الشعب عند هيغل خاصة في وصفه لليونان ومقارنته لهم بالشعب الألماني. فروح الشعب اليوناني تمتاز بالحرية والسعادة والفردية بخلاف الشعب الألماني آنذاك، لذلك يقول هيغل «إن روح شعب ما، أي تاريخه، ودينه، ودرجة الحرية السياسية التي وصل إليها، كلها عناصر لا يمكن فصلها الواحد عن الآخر. . . بل إنها لتتشابك كلها في رابطة واحدة. فالتاريخ والدولة والدين، هم رفاق ثلاثة، لا يعمل الواحد منهم بمعزل عن الآخرين، وثمة تأثير متبادل فيما بينهم». انظر: محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ١١٧. ويمكن القول أيضاً إن عمل فروم يشابه عمل فرويد في كتابه **الطوطم والحرام** عندما أراد أن يبحث عن الرابط الذي يجمع تلك القبائل البدائية. انظر: سيغموند فرويد، **الطوطم والحرام**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٨ وما بعدها.

(*) يقول فروم «إن ما أطلقت عليه: البنية الليبيدية للمجتمع، مستخدماً التعبير الفرويدي، حولته في أعمالي اللاحقة إلى الطبع الاجتماعي ـ يقصد شخصية المجتمع ـ وبرغم التغيرات التي أضيفت إلى نظرية الليبيدو، فإن المفاهيم هي نفسها». انظر: فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٥٧.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٧، وإريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة؛ ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٧٢ و٨٥.

الليبيدية لمجتمع ما هي الوسيط الذي يمارس الاقتصاد عبرها تأثيره في الظواهر الإنسانية ـ النفسية والعقلية»[١٤٢]. وفي الوقت الذي تضمن فيه البنية الليبيدية التماسك للمجتمع تؤدي كذلك إلى إحداث تغيرات وتحولات في الوجود الاجتماعي ـ الاقتصادي، فهي تؤثر وتتأثر في الوقت نفسه. وهي تشكل أحد أشكال البنى التحتية للمجتمع». إن جهاز الإنسان الغرائزي هو أحد الشروط الطبيعية التي تعتبر جزءاً من البنى التحتية للسياق الاجتماعي، ولكن ليس الجهاز الغرائزي العام في شكله البدائي البيولوجي، بل من خلال شكل محدد ومتغير بالسياق الاجتماعي تحديداً. إن المحتوى النفسي للإنسان، أو جذوره القوى الليبيدية تشكل جزءاً من البنى التحتية. . . »[١٤٣].

إن البنى النفسية تضمن تماسك الجماعات، كما هو الحال في القانون اليهودي بوصفه روح جسد التاريخ، كذلك تؤثر في عملية التغيير والتحول، مع الأخذ بنظر الحسبان العوامل الأخرى المهمة في كل عملية تغير. لذلك يقول فروم: «إن قوى الناس الليبيدية هي الإسمنت الذي لا يصمد المجتمع بدونه، وهي التي تساهم في إنتاج كبرى الأيديولوجيات الاجتماعية في جميع الدوائر الثقافية»[١٤٤] كمثال على ذلك العلاقة الطبقية بين الطبقات المستغلة والطبقات المضطهدة كما هو الحال بين البرجوازية والطبقة العاملة، إذ يلمس فروم دور الأبعاد النفسية وآليات عملها في تثبيت الخضوع وعلاقات السيطرة الطبقية، مثلاً الخوف والحب، الثقة، مشاعر الذنب والطاعة والخضوع، وغيرها من المشاعر والمواقف النفسية التي في حقيقتها تكرار طفولي لعلاقة الابن بالأب، وبمساعدة الأنظمة الثقافية والتربوية والأيديولوجية التي تعزز تلك القيم[١٤٥]. بذا تصبح بمثابة الأساس التحتي اللاواعي للعلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية.

إن استكمال عمل الماركسية بالتحليل النفسي يتم من خلال الالتفات إلى أهمية القوى النفسية في دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، عن طريق علم النفس الاجتماعي التحليلي الذي أسهم فروم في تأسيسه.

فالتحليل النفسي الاجتماعي الفرومي يؤكد أهمية تحليل الطبع بشكل عام،

---

(١٤٢) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٥٧.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها.

لا تحليل الأعراض المرضية للأفراد فحسب. والرأي عند فروم «أن التحليل النفسي بالمعنى الكلاسيكي ليس كافياً لهذا النمط من الداء ـ أي داء الاغتراب وفقدان الذات ـ الذي يصيب الإنسان السوي والمريض على حد سواء. والمطلوب هو نمط مختلف، لأن هذا الداء يعادل مسألة التغير الجذري في الشخصية الكلية»[١٤٦]. ولهذا فهو يستشهد بنظرية الأنظمة الحية[*] في تحليل الشخصية وإحداث التغيير اللازم، لذا يشير فروم إلى «أن مفهوم الشخصية ـ أو المنظومة ـ نظام؛ أي أنها ليست مجرد المجموع الكلي للأجزاء، ولكنها بنية. فإذا تبدل جزء واحد من البنية ألمّ ذلك بكل الأجزاء الأخرى..»[١٤٧] الإنسان حسب فروم «نظام كالنظام البيئي أو السياسي، أو نظام الجسم أو الخلية، أو نظام المجتمع أو المنظمة. إذا حللنا نظام الإنسان سندرك أننا أمام نظام من القوى وليس أمام بنية ميكانيكية من جزئيات السلوك. إن نظام الإنسان، ككل نظام يمتلك تماسكاً كبيراً، بالإضافة إلى أنه يستطيع تغيير المعطيات التي لا يرغب فيها دون أن يحدث ذلك تغييراً في النظام بأسره»[١٤٨].

إن شخصية المجتمع هي «لب بنية الطبع الذي يشترك فيه معظم أفراد حضارة ما، خلافاً للطبع الفردي الذي يتميز به الناس المنتمون إلى الحضارة نفسها بعضهم عن بعض، ولا يعني مفهوم شخصية المجتمع أنه ثابت كما لو أنه يمثل حاصل خصائص الطبع وصفاته التي يمكن الوقوع عليها عند أكثرية الناس في حضارة معينة»[١٤٩]. ونلاحظ هنا مدى قرب الشبه بين فروم من جهة وفرويد من جهة ثانية خاصة في التركيز على البعد الاجتماعي ـ النفسي. وهذا ما يدفعنا إلى التشديد على مسألة مهمة، ألا وهي أن فرويد لم يكن غافلاً لأهمية الجانب الاجتماعي، على اعتبار أنه أخذ يولي هذا الجانب مقداراً متزايداً من الاهتمام في أعماله المتأخرة، **مستقبل وهم**، وعسر

---

(١٤٦) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٧٧.

(*) نظرية الأنظمة الحية هي نظرية علمية أخذت تنتشر في ميادين متنوعة علمية دقيقة وعلمية إنسانية سواء في دراسة الجسم الحي أو الأسرة والمجتمع... وتعطي هذه النظرية للأنظمة والسياقات والعلاقات أهمية كبيرة في تفسير الظواهر. وليس المهم عندها تفسير الظواهر الجزئية فحسب، بل كشف أنظمة العلاقات والسياقات التي هي ليست عملية جمع للأجزاء، بل إنها أكبر من ذلك.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٤٨) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٧٧.

(١٤٩) فروم: **ما وراء الأوهام**، ص ٨٣، و**المجتمع السليم**، ص ٥٣.

الحضارة، و**علم نفس الجماهير** و**التوتم والتابو**، بحيث نشر في أعماله ما يؤكد ذلك. وهو يقول «إن التعارض بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي أو علم **نفس الجماهير**.. يفقد الكثير من حدته عندما نمعن النظر عن كثب... وعلم النفس الفردي يتبدى من البداية بوصفه في الوقت نفسه، من جانب من الجوانب علماً نفسياً اجتماعياً بالمعنى الواسع...»[١٥٠]. فهو يعتقد أن الظواهر النفسية يمكن أن تعد ظواهر اجتماعية. والتعارض برأيه بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي لا يبرر الفصل بينهما[١٥١].

وتتكون للمجتمع بنية خاصة كما يرى فروم من خلال عدة عوامل منها اقتصادية وسياسية وقيمية وأيديولوجية، وكذلك عوامل جغرافية، وحضارية. إن كل مجتمع يظهر بنية معينة وطريقة عمل مشروطة بعدد كبير من الوقائع الموضوعية من بينها «طرق الإنتاج، التي هي بدورها وقف على المواد الأولية الموجودة. والتقنيات الصناعية والمناخ وعدد السكان والعوامل السياسية والجغرافية. وكذلك على التقاليد والتأثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها»[١٥٢].

شخصية المجتمع الفرويدية تمثل الركن اللاواعي للمجتمع، بحيث إنها توجه الطاقة النفسية والبشرية (الليبيدو) داخل مجتمع ما ضمن سلوك محدد في إطار بيئة المجتمع ذاته بصورة لاواعية أو لاشعورية»[١٥٣].

وبشكل أدق إن شخصية المجتمع مفهوم نظري مهم، تستند إليه رؤى

---

(١٥٠) سيغموند فرويد، **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢١، وروجر باستيد، **علم الاجتماع والتحليل النفسي**، ترجمة وجيه أسعد، **في النفس وقضاياها**؛ ٣ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ١١ وما بعدها.

(١٥١) فرويد، المصدر نفسه، ص ٢٢. يعتقد فرويد أن الرابط بين الجماعات هو الليبيدو. وإن كان ينتقد جاستوف لوبون في أنه لم يبين لنا ما هو الرابط بين الجماعات، إذ انحصر فقط في مقولة الإيحاء الذي يؤثر في الأفراد لكي يكونوا حشداً جماهيرياً، وبالإضافة إلى أنه لم يذكر أي دور للاشعور عند الجمهور ووفقاً للمفهوم الفرويدي اللاشعور من خلال التاكيد على أن اللاشعور مرتبط بالعرق لا بالمكبوت كما هو الحال عند فرويد (ص ٢٥ وما بعدها). لمزيد من التفاصيل، انظر: سيغموند فرويد: **عسر الحضارة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٥)، ص ١٢٣؛ **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٨، و**الطوطم والحرام**، ص ٨ وما بعدها.

(١٥٢) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٨٣.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

علم النفس الاجتماعي التحليلي في دراسة المجتمعات والحركات، كحركة الإصلاح البروتستانتية وعصر الحداثة والمجتمع الحديث الرأسمالي وما تلاها من تشكيلات اجتماعية معاصرة. إنها «الأساس النظري العام الذى قام عليه التحليل العينى»[١٥٤]، أو «النواة الجوهرية لمكون شخصية معظم أعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك في تلك الجماعة»[١٥٥]، مثلاً كالبروتستانتية والبرجوازية وطبقة العمال والفلاحين والمجتمعات النازية والأنظمة الديمقراطية. . . إلخ.

والمقصود بالشخصية «شكل نوعي فيه تتشكل الطاقة البشرية بالتكيف الدينامي للاحتياجات الإنسانية مع النمط الخاص للوجود لمجتمع معين، والشخصية بدورها تحدد تفكير ومشاعر وفعل الأفراد»[١٥٦]، فالفكر والإحساس والإرادة تحدد بصورة واعية وبصورة لاواعية بحسب نمط الشخصية الفردي والاجتماعي على حد سواء، وإن كان الواقع الأكبر لشخصية المجتمع.

إن المعتقدات والمذاهب والأفكار والعواطف والمشاعر والعمل وبقية النماذج لها جانبان، كما أشرنا، عقلاني، أو واعي، ولامعقول أو لاواعي[١٥٧]، من هنا فإن شخصية المجتمع بما أنها تمثل الجانب اللاواعي للمجتمع، سوف تكون «مفهوم مفتاح لفهم العملية الاجتماعية»[١٥٨].

أما بصدد وظيفة شخصية المجتمع بالنسبة إلى الفرد والجماعة فهي متطابقة. فما يحصل للمجتمع يحصل للفرد، وإن كان هنالك من يشذ عن المجموع. فالفرد تتطابق شخصيته مع نموذج الشخصية السائدة في المجتمع، «فإن الدوافع السائدة في شخصيته تفضي به إلى عمل ما هو ضروري ومرغوب في ظل الظروف الاجتماعية الخاصة لحضارته»[١٥٩]، فالشخصية

(١٥٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٢١.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ وما بعدها. والاثنان (العقلاني واللاعقلاني) يتحدان بنمط الشخصية السائد، لذلك يقول فروم «على أية حال، نستطيع بأدوات الملاحظة الجديدة التي قدمها لنا التحليل النفسي أن ندرك أن ما يسمى بالسلوك العقلاني إنما يتحدد إلى حد كبير بمكنون الشخصية» (ص ٢٢٤).

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

الفردية تطابق وتوافق **نمط** شخصية المجتمع، مما يحقق ارتياحاً نفسياً، كمثال على ذلك مسألة **العمل** وضرورته لتحقيق المال في بيئة اجتماعية تعطيه الأهمية الكبرى، **فالفرد سوف** يتماهى مع شخصية مجتمعه، خاصة مجتمع الصناعة الراسمالي **إذ «إن نظامنا** الصناعي الحديث يقتضي أن نسرب معظم طاقتنا **في اتجاه العمل**. . . **وهكذا** نجد أن الإنسان الحديث بدلاً من أن يكون مرغماً **على العمل بجد كما يفعل**، ينساق بالإرغام الباطني إلى العمل. . أو بدلاً من **يطيع** سلطات صريحة قد بنى سلطة باطنية ـ الضمير الواجب ـ تعمل **على نحو أكثر فاعلية في السيطرة عليه من أية سلطة خارجية** يمكن أن تفعل. بكلمات أخرى شخصية المجتمع تُبطّن الضرورات الخارجية ومن ثم تسخر الطاقة الإنسانية من أجل نظام اقتصادي واجتماعي معين»[(١٦٠)].

وتدعم أنماط التربية والثقافة وتعاليم الأسرة شخصية المجتمع، فهي بمثابة الآليات أوالطرق الداعمة لشخصية المجتمع. عن طريقها يتشكل الفرد اجتماعياً، وفقاً لما تريده شخصية المجتمع السائدة»[(١٦١)]. التربية والأسرة، التي هي الوكيل النفسي للمجتمع بحسب فروم، **ينقلان للفرد ـ الطفل والبالغ ـ** «الجو السيكولوجي أو روح المجتمع بمجرد كونهما ممثلين لهذه الروح عينها. . .»[(١٦٢)]، كما هو الحال في شخصية المجتمع الادخاري في القرن التاسع عشر، وشخصية المجتمع التسويقي الاستهلاكي في القرن العشرين[(١٦٣)].

تجدر الإشارة إلى أن المهم عند فروم هو دراسة البعد الوظيفي لشخصية المجتمع، إذ إن شخصية المجتمع ليست «مجرد مجموع الخصائص التي

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦. انظر: فروم: **ما وراء الأوهام**، ص ٨٤، **والمجتمع السليم**، ص ٥٤ وما بعدها. إن العلاقة بين الشخص السوي والمجتمع تكاد تكون علاقة تبعية وخضوع. أما علاقة الإنسان المريض ـ العصابي ـ فهي وفق المنظور الإنساني الفرومي لا تقوم على الخضوع أو الإذعان، إذ إنه شخص مغترب ومرضه علامة احتياج كبيرة على خذلان ذاته في حضارة تلغي أي قيمة للذات الإنسانية والحرية الفردية. انظر: فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٤٩ وما بعدها. يقول فروم: «من هو الأكثر مرضاً الشخص الذي يسمى الذهاني أم الشخص الذي يسمى الواقعي؟ وأعتقد أنه يمكن للمرء أن يقول إن الكثيرين من الفصاميين كانوا أسعد في كونهم فصاميين من أن يعملوا في مؤسسة تحاول بيع سلعة عديمة الجدوى، أو أن يطوفوا حول الناس في محاولة لبيعها». انظر: فروم: **فن الإصغاء**، ص ٨٧، **وثورة الأمل**، ص ٥٥.

(١٦١) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٢٢٨، **وما وراء الأوهام**، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(١٦٢) فروم: **فن الإصغاء**، ص ٨٩، **والمجتمع السليم**، ص ٥٨ وما بعدها.

(١٦٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٢٨.

نجدها عند أكثر الناس في ثقافة من الثقافات، وإنما تهمنا منها وظيفتها التي تؤديها»[١٦٤].

وإذا كان فروم يعطي للبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية دوراً مهماً في تنميط الأفراد والجماعات وفقاً لشخصية المجتمع السائدة، فإن الطبيعة الإنسانية لها دورٌ مهم أيضاً في تشكيل شخصية المجتمع. فهو يشير إلى الطبيعة الديناميكية للإنسان وحاجاته الإنسانية وما تمتلكه من فاعلية مؤثرة في بنية شخصية المجتمع ذاتها، مثلاً الحاجة إلى الحب والعدالة والحق والمساواة والحرية والسعادة والتفكير النقدي والدين وتجاوز الذات. . . .إلخ. بعبارة أوضح، إن شخصية المجتمع ليست وليدة التفاعل السلبي للجماعات والأفراد مع بنيتها الاجتماعية ـ الاقتصادية والأيديولوجية فحسب، بل هنالك دور فعال للطبيعة البشرية ذات الأنثروبولوجية ـ النفسية أي كونها موروثة أم مكتسبة[١٦٥]. لذا فإن الطبيعة الإنسانية تمتلك دينامية خاصة مؤثرة في العملية الاجتماعية «بالرغم من أن تطور الشخصية يتشكل بالظروف الرئيسية للحياة، وبالرغم من أنه لا توجد طبيعة إنسانية محددة بيولوجياً، فإن للطبيعة الإنسانية دينامية خاصة بها تشكل عاملاً فعالاً في تطور العملية الاجتماعية»[١٦٦].

من هنا يُفهم الكيفية التي تظهر بها شخصية المجتمع أو تتشكل، وكذلك آليات عملها، عن طريق تفسيرها لأنماط حضارية وفكرية في مجتمعات مختلفة.

إن النظرية النقدية الفرومية توضح منهجياً التفاعل الجدلي بين العوامل الاقتصادية الاجتماعية والنفسية والأيديولوجية، فهو يقول: «لقد رأينا أن القوى الاقتصادية أو السيكولوجية والأيديولوجية تعمل في العملية الاجتماعية بهذه الطريقة: الإنسان يرد على المواقف الخارجية المتغيرة بتغيرات داخله، وهذه العوامل السيكولوجية تساعد بدورها على تعديل العملية الاقتصادية والاجتماعية. إن العوامل الاقتصادية فعالة، ولكن يجب أن نفهمها لا على أنها دوافع سيكولوجية، بل على أنها ظروف موضوعية. إن القوى السيكولوجية فعالة، ولكن يجب أن نفهمها على أنها كائنة في مكون شخصية أعضاء جماعة

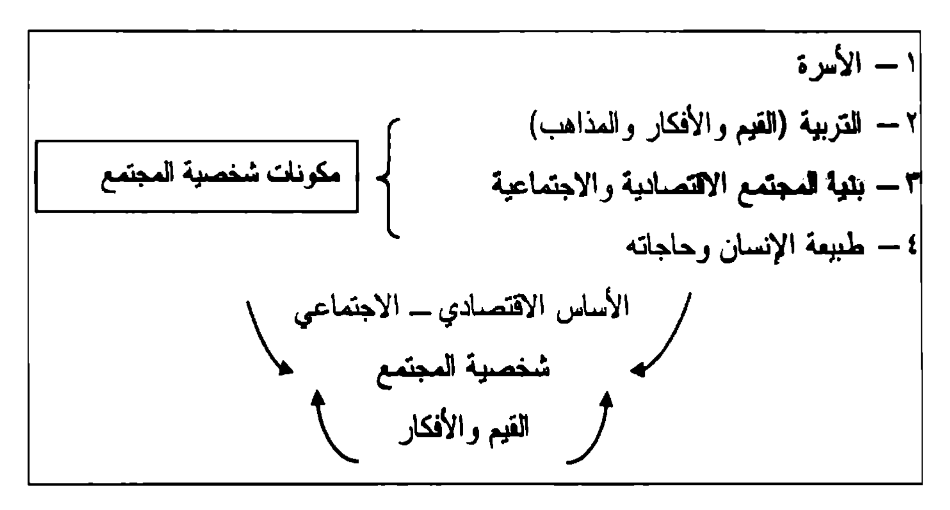
---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٦؛ فروم: **المجتمع السليم**، ص ٥٣، **وما وراء الأوهام**، ص ٨٣.

(١٦٥) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٢٢٨ وما بعدها، **وما وراء الأوهام**، ص ٩٠ وما بعدها.

(١٦٦) المصدران نفسهما، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، و٨٦ على التوالي.

اجتماعية ما. وعلى أية حال ـ كما يقول فروم ـ بالرغم من تداخل هذه العوامل، فإن كلاً منها له استقلاله أيضاً»[١٦٧]. في إشارة منه لنقد منهجية كل من فرويد وماركس وماكس فيبر[١٦٨]. ويمكن أن نعطي بياناً بالرسم الآتي يوضح آليات عمل ووظيفة شخصية المجتمع ومصادر وظيفتها:



يوضح الرسم الأخير آلية عمل شخصية المجتمع بوصفها الوسيط بين البناء التحتي والبناء الفوقي، فهي «تتوسط على كلا الجانبين أو الاتجاهين، من الأساس الاقتصادي إلى الأفكار ومن الأفكار إلى الأساس الاقتصادي، (ولقد حاولت في **الإنسان من أجل ذاته**) أن أكشف عن هذه الآلية في العلاقة بين المذهب البروتستانتي والرأسمالية الصاعدة. وصورت في **المجتمع السليم** تطور الرأسمالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ضوء هذه الآلية»[١٦٩].

إذاً بمقدار ما تؤثر البنى الاقتصادية والاجتماعية في شخصية مجتمع معين في نشر وإشاعة قيم وأفكار، هناك أيضاً دور آخر للأفكار والقيم الإنسانية ـ بالنسبة إلى الفرد ـ تؤثر في عملية المجتمع[١٧٠]. فليس الاقتصاد هو من يحكم المجتمع وصيرورته، بل قد يكون للقيم والأفكار دور فاعل حسب المخطط أعلاه.

(١٦٧) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(١٦٩) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٩١.
(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ وما بعدها.

سادساً: اللاشعور الاجتماعي

اللاشعور الاجتماعي حلقة الوصل الأخرى برأي فروم بين المجتمع والأفكار. وإذا كان الصراع بين طبيعة الإنسان وبيئة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية هو ما يشكل حقيقة عمل شخصية المجتمع، فإن للمجتمع دوراً آخر بحيث يكبت كل الأفكار والمشاعر والقيم المحرمة اجتماعياً في لاشعور الأفراد والجماعات، ولا يعطي بعد ذلك أي مجال لأن تصبح هذه الظواهر المكبوتة مدركة أو شعورية. وهو ما يؤلف لاشعور الجماعات. وهو ما يُسمى باللاشعور الاجتماعي، المتآلف من محرمات المجتمعات وما لا يجوز معرفته، إذ «في هذه العناصر التي كبتها الجمهور تتعلق المسألة بمحتويات ومضامين لا يجوز أن يعرفها أو يشعر بها أعضاء المجتمع الموجود. . .»[١٧١].

إن فروم لا يلغي الجهود المبذولة من قبل مؤسس التحليل النفسي في اكتشاف اللاشعور الفردي(*) مع الحضور النسبي للاشعور الاجتماعي. . إلا أنه يعتقد أن الاهتمام الأكبر انصب على اللاشعور الفردي، والذي يتم بفعل عوامل منها الكبت، بحيث تمنع أي فكرة أو شعور من أن تصبح في منطقة الوعي أو أن تصل إلى الوعي، فلذلك تكبت أصول دوافع الأفكار والأعمال في اللاوعي، والتي غالباً ما تكون غريزية. فالكبت أصبحت دلالته اجتماعية وليس فردية فحسب، كما أرشدنا فرويد إلى ذلك. وينتقد فروم لأجل ذلك فرويد لأنه «لم يتجاوز المفهوم الكمي والآلي للمجتمع، ولم يدرس البنية النوعية للمجتمع، ولم يدرس أثرها في عملية الكبت الاجتماعي»[١٧٢]. والكبت ليس اجتماعياً فحسب، بل هنالك كبت إنساني لكل ما يتعارض مع طبيعة الإنسان وكينونته الإنسانية» فالنزوات التدميرية أو نزوة العودة إلى الرحم، أو الموت، نزوة التهام أولئك الذين أود قربهم وغيرها من النزوات

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(*) اللاشعور أو اللاوعي «هو الحقيقة النفسية الأصيلة. إنه ملجأ الخصوصيات الفردية، وحافظ لكل الدوافع النفسية والمنسية. ويتكون عادة من الغرائز البدائية والنزوات، ومجمل العمليات النفسية المكبوتة، ويشكل عالماً شاسعاً من القوى الحيوية التي تمارس سيطرة طاغية على ذهن الإنسان وأفعاله. وهو دينامي وفعال، ويحمل طابعاً طفلياً، ويتوجه بشكل حتمي من قبل «مبدأ اللذة». . .». انظر: عباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**، ص ١١٨. وهو عند فروم وظيفة نفسية. انظر: فروم، **ثورة الأمل**، ص ٢٠.

(١٧٢) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٩٧.

النكوصية، قد تكون متعارضة مع الطبع الاجتماعي أو غير متعارضة معه، إلا أنها لا تنسجم بأي حال من الأحوال مع ما ينطوي عليه تطور طبيعة الإنسان من غايات أصيلة»[١٧٣]. أضف إلى ذلك اختلاف الطبيعة الوظيفية للكبت من أسرة إلى أخرى، **فالتحريمات** والكبت الاجتماعي تتفاوت درجته من أسرة اجتماعية إلى أخرى[١٧٤]. إن المجتمع برأي فروم لا يمارس القمع والكبت فحسب، بل له دور خلاق وإيجابي كما ذكرنا سابقاً.

يرفض **فروم** التصور الفرويدي للاشعور[*]، وطبيعته وشكله ومضمونه أو **محتوياته، إذ يعكس هذا التصور** اللاشعور وكانه «قبو» في بيت كما يقول فروم[١٧٥]. وهذا الرأي الفرويدي عن اللاشعور ينبع من رؤية تملكية رأسمالية، إذ «لا شك أن الاستعمال الطوبوغرافي في مفهوم اللاشعور سيزداد تعزيزاً بالميل العام للعصر إلى أن يفكر بمفاهيم الحيازة والملك. . . واليوم يقول الناس إن عندهم أرقاً عوض من أن يقولوا إنهم مكتئبون؟ المصدر، وبذلك فإن لديهم سيارة وبيتاً وطفلاً مثلما لديهم مشكلة وإحساس وملل نفساني ولاشعور»[١٧٦].

فضلاً عن ذلك، فإن هنالك صعوبة أخرى تكمن في مفهوم اللاشعور الفرويدي بوصفه مفهوماً مضللاً كما يرى فروم، إذ إن فرويد يساوي بين مضمون اللاشعور من جهة وبين كونه حالة صحية أو غير صحية من جهة أخرى. وعودة لمفهوم الكبت، فهو عملية لا تنحصر في إطار ما هو جنسي، بل يقوم الكبت بعمل مشابه تجاه الأفكار والقيم التي تعارض ما هو سائد اجتماعياً وما هو مرغوب فيه على المستوى الاجتماعي أيضاً، حتى أنه يشمل الأحداث والظواهر السياسية[١٧٧].

---

(١٧٣) فروم وسوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ص ٦١.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(*) اللاشعور له معان ثلاثة: (١) المعنى الوظيفي للوعي أو اللاوعي أو اللاشعور فهو يشير إلى ما تقوم به الرغبات والعواطف والأفكار داخل ذات الفرد سواء بعلمه أو بغير علمه. فهذه الرغبات تقوم بوظيفتها داخل النفس الفردية. (٢) المعنى الطوبوغرافي: يشير إلى مواقع داخل الشخص وإلى محتويات تلك المواقع، فالوعي واللاوعي يمثلان مواقع لها محتويات متنوعة ومختلفة. (٣) الارتباط بين الوعي والتأمل واللاوعي واللاتأمل. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٨، وفروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٠٠ وما بعدها.

(١٧٥) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٠٠.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

يبحث فروم في ملفات الماركسية ونصوصها لأجل تقريبها من التحليل النفسي عن طريق مفهوم اللاشعور الماركسي، إذ يعتقد أن هنالك أرضية مشتركة بين فرويد وماركس مع الأخذ بنظر الحسبان اختلاف دلالة المفهوم عند كليهما[١٧٨].

لقد استخدم ماركس مصطلح الكبت[*] مع الإشارة إلى المرض النفسي. والإنسان المغترب هو كائن مشوه نفسياً وغير سليم من الناحية الصحية، لأنه أضاع وفقد ذاته من أجل إرضاء توجهه الاغترابي الذي يجعله كائناً مفرداً ومغترباً عن قواه الإنسانية الخلاقة المبدعة، ولا سيما أنه كائن يتمتع بالفاعلية أو الإنتاجية الحرة. هذا من جانب، ومن جانب آخر يلاحظ فروم أن لماركس إشارات عميقة عن دور الزيف والوعي الكاذب أو الشعور الكاذب، كما هو الحال عند فرويد. إذ إن فرويد وماركس يتصوران أن الإنسان محكوم عليه بالوهم والخداع والأيديولوجيا الزائفة نتيجة قوى وعوامل تعمل فعلها من الناحية النفسية ـ الفسيولوجية عند فرويد واجتماعياً ـ اقتصادياً وتاريخياً عند ماركس[١٧٩].

إن فرويد وماركس بينا لنا الأصل اللاواعي المتحكم بسلوك الإنسان وفكره، مع الاعتقاد الواهم أن كل ما يصدر عن الإنسان نابع من وعيه وإرادته الحرة العقلانية. مع الإشارة إلى اختلافهما في فهم طبيعة القوى والعوامل التى تتحكم بالإنسان[١٨٠] بالإضافة إلى فروقات أخرى يذكرها فروم قائلاً: «ففي نظر ماركس يتأثر وجود الإنسان ووعيه ببنية المجتمع الذي هو جزء منه، أما في نظر فرويد فلا يؤثر المجتمع في وجود الإنسان إلا من خلال كبت أكبر أو أقل لتجهيزه الفطري البيولوجي والفسيولوجي، ومن هذا

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(*) الكبت هو آلية نفسية تقوم بها الأنا لإبعاد كل صورة أو فكرة أو ذكرى نزوية من حيز الوعي إلى اللاوعي أو الإبقاء عليه في اللاوعي حتى أن فرويد يعبر عنه «إن جوهر الكبت ما هو إلا إقصاء شيء وإبعاد له عن حيز الوعي». فهو آلية دفاعية للأنا تطال كل التمثلات والتصورات الغرائزية لا الغرائز نفسها من أجل تجنب القلق والكدر الناجم بفعل إطاعة الغرائز أو اللهو. أي الخضوع لمبدأ الواقع والابتعاد عن مبدأ اللذة. انظر: عباس، **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**، ص ١٠ و١٤٨ وما بعدها.

(١٧٩) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٠٨ ومابعدها.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

الفرق ينشأ الثاني، وهو أن فرويد اعتقد أن في إمكان الإنسان أن يتغلب على الكبت من دون التغيير الاجتماعي، أما ماركس فكان أول مفكر أدرك أن تحقيق الإنسان الكلي الواعي المستيقظ ليس ممكناً إلا في إطار التغيرات الاجتماعية التي تؤدي إلى تنظيم اجتماعي واقتصادي..»(١٨١) ويختلف فرويد عن ماركس أيضاً في فهم طبيعة الكبت والأيديولوجيا. ويلاحظ مدى ميل فروم لماركس بالضد من فرويد في نقد الكبت وعدم ضرورته، ولا سيما في مراحل تطور المجتمع التاريخية ونقد الأيديولوجيا. وهو ما يقربه من هربرت ماركوز الذي انتقد لاتاريخية الكبت أو القمع الغرائزي في مفهوم فرويد للحضارة. تجدر الإشارة إلى أن مفهوم اللاشعور الاجتماعي عن فروم يختلف عن اللاشعور الجمعي عند يونغ، رغم بعض التشابهات من حيث الإشارة إلى الأصل الاجتماعي للعصاب، وهو ما يخالف نظرية فرويد للعصاب، فالعصاب أو المرض النفسي عند يونغ وعند فروم متشابه بعض الشيء. إذ إن تحت طبقة اللاشعور الفردي طبقة اللاشعور الجمعي وهو ما يعبر عنه يونغ بالقول «هذه الطبقة الأعمق هي ما يسمى اللاشعور الجمعي، ولقد تخيرت تعبير جمعي لأن هذا اللاشعور ليس بذي طبيعة فردية، بل ذو طبيعة عامة، وهذا يعني أن له بخلاف الشخصية مضامين وأنماطاً سلوكية نفسها، ولكن بشيء من التحفظ، في كل مكان وفي كل الأفراد، وهو بعبارة أخرى، شيء واحد في كل البشر ويشكل بذلك أساساً نفسياً عاماً موجوداً في كل إنسان، وذا طبيعة ما فوق الشخصية»(١٨٢).

أما بصدد الاختلاف بينه وبين فروم، فقد أشار إليه فروم قائلاً: «إن للاشعور الجمعي علاقة بالنفس الكلية التي لا يمكن أن يصبح القسم الكبير منها شعورياً، أما مفهوم اللاشعور الاجتماعي فينطلق إلى الطبع القمعي للمجتمع وله علاقة بالجانب النوعي من الخبرة الإنسانية ويحول مجتمعاً ما بينه وبين أن يصبح شعورياً. والمسألة هنا هي مسألة الجانب الإنساني في

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١١٥. يتضمن النص أعلاه إشارات واضحة عن غياب الجانب الثوري التغييري عند فرويد وحضوره عند ماركس، بالإضافة إلى الحس الاجتماعي الواضح عند ماركس، وانعدامه عند مؤسس التحليل النفسي، وهو برأينا إجحاف حقيقي لطبيعة التطور الفرويدي، خاصة في أعمال فرويد المتأخرة ذات النزعة الاجتماعية والأنثروبولوجية. انظر مثلاً: **الطوطم والحرام** و**علم نفس الجماهير** و**عسر الحضارة** و**مستقبل وهم** وغيرها.

(١٨٢) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١١٦.

الإنسان الذي غربه مجتمعه عنه وأفسده عليه، فاللاشعور الاجتماعي هو الجانب من النفس الكلية الذي قمعه المجتمع وكبته»[١٨٣].

إن آليات تشكل اللاوعي الاجتماعي تتمحور حول ثلاث آليات: (١) اللغة[*]. (٢) المنطق[**]. (٣) المحرمات الاجتماعية، بحيث تقوم هذه الآليات بنقل جميع الأفكار والمشاعر والأعمال والتصورات المخالفة وغير المستساغة اجتماعياً إلى اللاوعي أو اللاشعور، وتمنع وصولها بالتالي إلى الوعي، أو أن تصبح شعورية[١٨٤]. فهي مصفاة اجتماعية «تسمح لتجارب معينة أن ترشح من خلالها في حين تمنع تجارب أخرى من الوصول إلى الإدراك»[١٨٥]. ولكن لماذا يكبت الناس ما هو ممكن أن يصبح شعورياً بحسب ما يتساءل فروم؟ إن السبب برأيه يعود إلى الخوف من العزلة والنبذ والعجز والانفصال وخيبة الأمل، والخوف من فقدان الهوية أو الانتماء أو الارتباط بالعالم[١٨٦].. بل الخوف من النبذ الإنساني له دور مهم في عملية الكبت، وليس النبذ الاجتماعي فقط هو ما يدفع للكبت. وهكذا «فكلما ازداد المجتمع إنسانية قل احتياج الإنسان الفرد إلى الاختيار بين العزل عن المجتمع أو العزل عن الإنسانية، وكلما اشتد الصراع والتعارض بين أهداف المجتمع وأهداف الإنسانية الحقة في إنسانيتها اشتد تمزق الفرد بين قطبي العزلة الخطيرين»[١٨٧]. إذاً يتضح من الناحية الشكلية أن ما هو شعوري أو

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(*) يشخص فروم طبيعة اللغة السائدة بوصفها لغة تملكية استهلاكية بخلاف اللغة المبنية على أسس كينونية وجودية إنسانية. فالنظام اللغوي يقوم على الاهتمام المتزايد باستخدام أسماء التملك بدلاً من استخدام أفعال الكينونة مثلاً ازدياد استخدام أقوال: إنني أملك منزلاً أو سيارة بدلاً من استخدام: أنا أحب، أنا أريد، أنا أكون. . . انظر: فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٣٩ وما بعدها.

(**) ينقد فروم ماهية المنطق الآرسطي وقوانين الفكر الموضوعة من قبل أرسطو. فهو برأيه منطق مؤد إلى النزعة العلمية العقيمة غير الحيوية، بعكس المنطق المفارقي أو الانفراقي المؤدي إلى الديناميكية والصيرورة والتسامح. فالمنطق الآرسطي منطق أداتي جامد، أما المنطق الانفراقي فهو منطق فعال مبني على الممارسة الحيوية المنتجة. انظر: فروم: **فن الحب**، ص ١١٧ وما بعدها، **وما وراء الأوهام**، ص ١٢١ وما بعدها.

(١٨٤) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١١٧ وما بعدها.

(١٨٥) فروم وسوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ص ٥٢.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٦١ وما بعدها، وفروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٢٦ وما بعدها.

(١٨٧) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٢٨.

لاشعوري يتوقف على بنية المجتمع ونماذجه في التفكير والإحساس والفعل.

أما بصدد المضمون، فإن مضمون اللاشعور يختلف عن التصور الفرويدي، إذ إن اللاشعور الفرومي يشمل الإنسان بكل ما لديه من نور وظلام وخير وشر وعقل ولا عقل، فعليه أن مضمون اللاشعور الفرومي ليس خيراً ولا شريراً، ليس عقلانياً ولاعقلانياً، فهو كلاهما معاً، فهو كل شيء إنساني «اللاشعور هو الإنسان الكلي ـ إلا الجزء منه الذي يطابق مجتمعه»[١٨٨]. إن اللاشعور الإنساني عند فروم يبين لنا مدى تغلغل النزعة الإنسانية في خطاب فروم النقدي، وإحساس الإنسان بالشمولية والنزعة العالمية المخالفة للتعصب أو ألوان القومية المتعصبة سواء في الدين أو السياسة في حضارات وثقافات متنوعة. لذلك يرى «أن شعور الإنسان بلاشعوره يعني أن يتعرف ويشعر بإنسانيته، وبالتالي أيضاً بين الإنسان وأخيه الإنسان. . . إذ لا يعني هذا شيئاً آخر إلا تحرير الإنسان من الاغتراب المشروط اجتماعياً، الاغتراب من نفسه ومن الإنسانية. فالقومية والرهبة من كل ما هو أجنبي غريب قطبان متنافران للتجربة الإنسانية التي تحصل بأن يشعر المرء بلا شعوره، ويعرف هذا اللاشعور»[١٨٩]. يفهم ذلك من خلال تأكيد نظرية فروم النقدية ضرورة تحليل اللاشعور الاجتماعي فضلاً عن اللاشعور الفردي، ولا سيما إذا أراد التحليل العلمي أن يكشف لنا عن مقدار الكبت وطبيعة آلياته الفاعلة في المجتمع، لذا فإن أي «محاولة لإزالة الكبت يجب أن تبقى من دون مراعاة للمجال الاجتماعي ذات تأثير محدود، ولا يستطيع المرء أن يصبح على شعور تام بما هو مكبوت حتى الآن إلا إذا تناول في العملية تحليل اللاشعور الاجتماعي فضلاً عن اللاشعور الفردي»[١٩٠].

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩؛ فروم وسوزوكي، المصدر نفسه، ص ٦٣، وفروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٨٨.

(١٨٩) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٢٩.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

الفصل الثاني

النظرية النقدية من نقد ماركس والماركسية إلى الاشتراكية الإنسانية (التشخيص، العلاج)

أولاً: مفهوم الإنسان عند ماركس

انحاز إريك فروم لفكر ماركس وتصوراته مثلاً حول طبيعة الإنسان وأولوية الكينونة على التملك[1]، وتحقيق الحرية والحب الإنساني والإنتاجية أو الإرادة الفاعلة وأهمية العدالة الاجتماعية لتحقيق المجتمع الإنساني اللاطبقي البعيد عن الاستغلال الرأسمالي وغيرها من الأوجه الماركسية الواضحة في خطاب فروم النقدي. بكلمة أدق، استلهم فروم ماركس بطريقة أنثروبولوجية استوعبت أغلب الرؤى الماركسية طارحاً كل الأوجه التأويلية الأخرى على جنب، ما عدا التأويل الأنثروبولوجي ـ الأخلاقي لفلسفة ماركس[*] باعتقادنا. على الرغم من أن فروم لا يسلم بكل أطروحات

(١) Erich Fromm, *On Being Human*, foreword by Rainer Funk (New York; London: Continuum, 2005), pp. 148-158.

انظر أيضاً: إريك فروم، **المجتمع السليم**، ترجمة محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ١٦٨.

(*) إن أهم أوجه التأويل التي طرحت، على سعتها، يمكن إيجازها بمحاور هي: (١) تأويل يركز على ماركس بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً ـ إنسانياً. (٢) تأويل يركز على ماركس الفيلسوف لا السياسي. (٣) تأويل يركز على ماركس بوصفه فيلسوفاً مادياً فحسب بغض النظر عن أعمال الشباب، وهو تأويل الشيوعية. كل هذه الأمثلة والنماذج التأويلية لا تلغي وجود أمثلة أخرى لتأويل فكر ماركس حسب القراءات ومناهج التحليل. وعموماً ينتقد مترجم المخطوطات الفرنسية هذه التأويلات لأنها برأيه محملة بأفكار مسبقة، والمطلوب دراسة المخطوطات دراسة موضوعية تكشف =

ماركس، فماركس برأي فروم وقع في أخطاء وإشكاليات من بينها تمسكه بقيم عصره شأنه شأن فرويد، الأمر الذي يناقشه فروم نقدياً في نظريته النقدية الإنسانية. ونستطيع أن نوجز معالم الرؤية الفلسفية الماركسية تجاه الإنسان والتي تأثر بها فروم بما يلي:

١ ـ الاهتمام بالأبعاد الإنسانية للعامل والإنسان بعامة.

٢ ـ التمييز بين طبيعة الإنسان العامة والخاصة.

٣ ـ التأكيد على الكينونة، ورفض قيم التملك والاستغلال والربح.

٤ ـ أولوية الحب الإنساني.

٥ ـ أهمية الإنتاجية بوصفها صفة الإنسان النوعية، وبوصفها مبدأ فاعلية الإنسان الذاتية.

٦ ـ ضرورة التواصل مع الآخرين والاحتفاظ بالطابع الفردي للذات.

٧ ـ أهمية الحريات الفردية والحريات الاجتماعية.

٨ ـ محاربة كل أصناف الاغتراب والتشيؤ التي تقع على كاهل الإنسان، وتعيق تحقيق ذاته أو كينونته.

٩ ـ إبراز الحس الاشتراكي الإنساني بوصفه النظام الحقيقي الإنساني الذي سوف ينتفي فيه الاستغلال الطبقي والاغتراب المتولد بفعل آليات الأنظمة الرأسمالية.

١٠ ـ بيان دور ماركس السيكولوجي ودوره في تدشين رؤى ديناميكية للنفس الإنسانية، ولا سيما دراسته للقوى المحركة للإنسان أو دوافعه وتصوراته السيكولوجية حول الحب والموت والوعي والحياة والجنس والغضب. . .

= أهميتها التاريخية لعمل ماركس ككل، وأظهر قيمتها كنص مهم بالنسبة إلى الأعمال الفلسفية اللاحقة. انظر: كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٦ وما بعدها. ويبقى أن نقول إن التأويل الفلسفي الإنساني ـ الأخلاقي ليس غريباً عن عمل فروم التأويلي. وسوف نحاول ذكر ملامح أخرى للتأويل تعرضت لها فلسفة ماركس مثلاً قراءة ألتوسير ولوكاش ولوفيفر وماركوز.

١١ ـ الفلسفة الماركسية ليست مادية أو مثالية، بل فلسفة إنسانية وجودية وخلاصية دينية بالمعنى الأنثروبولوجي.

١٢ ـ البعد الأنثروبولوجي في فلسفة ماركس الرامي إلى تأكيد دور الإنسان الفاعل في التاريخ ودوره الحيوي في التعامل مع الطبيعة، بالإضافة إلى الأخذ بالاعتبار فيه العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية في العملية التاريخية.

إن ماركس بحسب قراءة فروم، لم يخلط بين ما هو عام وبين ما هو خاص، فيما يتعلق بمفهوم الإنسان وطبيعته، المسألة التي أخذ يوليها فروم اهتماماً بالغاً في خطاب نظريته النقدية. لقد ميّز ماركس بين طبيعة الإنسان العامة التي تخص نوعه، وبين طبيعته المتمحورة حول أنماط سلوكية مقيدة وفق الظروف الموضوعية لحقبة تاريخية ـ اجتماعية معينة، فهو قد «ميّز الطبيعة الإنسانية بعامة، من طبيعة الإنسان المعدلة تاريخياً في كل عصر، وطبيعي أن عيوننا لا تقع أبداً على الطبيعة الإنسانية بعامة لأن ما نراه هو دائماً التجليات والمظاهر النوعية للطبيعة الإنسانية في مختلف الحضارات. . .»[٢]. وبداهة فإن ماركس كان يعي أهمية الفرق في الطبيعة البشرية بين ما يخص النوع الإنساني وبين تشكلاتها التاريخية. من هنا فقد ميّز تبعاً لذلك «بين نوعين من الدوافع والميول الإنسانية، بين الميول الثابتة كالجوع والدافع الجنسي التي تشكل جزءاً مندمجاً في الطبيعة البشرية، والتي لا تتغير سوى في أشكالها واتجاهاتها التي تظهر في الثقافات المختلفة، وبين الميول النسبية التي هي ليست جزءاً مندمجاً في الطبيعة البشرية. . .»[٣]، وكأن فروم يريد من حديثه الآنف توجيه نقد غير مباشر لمؤسس التحليل النفسي الذي طرح تصوراته البرجوازية المادية بوصفها تصورات شاملة تخص الإنسان بشكل عام، مما سوف يدفع فروم لاستثمار هذه الفروقات بين ما هو عام وبين ما هو خاص في تدشين رؤية فلسفية أخلاقية ينتصر فيها للنزعة الشمولية الأخلاقية، بالضد من النزعة النسبية كما سنبين ذلك في مفهومه للأخلاق الإنسانية.

فالإنسان الماركسي هو محور مهم بالنسبة إلى فروم لأنه منتج وفاعل وحر،

---

(٢) إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ٣٥.

(٣) إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دراسات فكرية (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨)، ص ٤٤.

وهو ما يعكس طبيعة وجوده الحقيقية، وطبيعة صحته النفسية في الوقت نفسه بخلاف التصور الفرويدي الذي يُرجع أصل طبيعة الإنسان إلى ما هو جنسي غرائزي لا يتجاوز سلوكه اليات مبدأ الواقع من أجل أن يكون مقبولاً اجتماعياً وسليماً نفسياً[٤].

إن إنسان ماركس هو ذو طبيعة إنتاجية أو فاعلية ذاتية، وهي صفة طالما تردد صداها في كتابات رواد التنوير والنزعة الإنسانية أمثال غوته وسبينوزا وهيغل، إذ إن الإنسان «بالنسبة لسبينوزا، غوته، هيغل، وكذلك بالنسبة لماركس، هو حي بالقدر الذي هو منتج، وبالقدر الذي يفهم العالم (خارج ذاته) من خلال فعل التعبير عن قواه الإنسانية الخاصة، ويقبض فيه على العالم بواسطة هذه القوى»[٥].

ومن الأهمية بمكان أن نذكر مساهمة فروم في إزالة التشويه والتحريف الذي تعرضت له نصوص فرويد وماركس. غير أنه يركز جهوده على نحو كبير، في مناقشة ألوان التشويه الأيديولوجي الذي طال ماركس، ولا سيما مصطلح ـ المادية ـ من الناحية الفلسفية والاقتصادية، إذ مما يثير المفارقة هو عدم إدراك مقاصد ماركس العلمية بصدد الدوافع التي تحكم السلوك الإنساني، إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار إيمان ماركس بأهمية الدور الذي تلعبه البنية الاقتصادية، مع التأكيد على أهمية البعد الإنساني الخلّاق. لذا فإن مفهوم المادية الفلسفي يُقصد به أن الواقع الحقيقي الإنساني يشكل وفقاً للجانب الاجتماعي وتنظيماته الاقتصادية. أما المفهوم المادي الاقتصادي، فهو لا يعني نظرية سيكولوجية تخص الطبيعة الإنسانية، بل وجهة نظر اقتصادية تهتم بالنظام الاقتصادي وما يعكسه أو ما ينجم عنه من علاقات اجتماعية[٦] ضمن تشكيلات اجتماعية ـ تاريخية.

إن التشويه والتحريف طرحا بطرق مبسطة مبالغ في تسطيحها، بحيث

---

(٤) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٣٧.

(٥) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٤٨.

(٦) إريك فروم: **ما وراء الأوهام**، ص ٤٣ وما بعدها؛ **المجتمع السليم**، ص ١٧٤ وما بعدها، و**أزمة التحليل النفسي**، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٥٧ وما بعدها، وهنري لوفيفر، **أزمة الماركسية الراهنة**، تعريب ألبير منصور وأحمد الزين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١)، ص ١٦ وما بعدها.

أصبح كل من فرويد وماركس مخالفاً للآخر ومتناقضاً له، على الرغم من أنهما يشتركان في مفاصل مهمة، بغض النظر عن كون فرويد مصلحاً وتحررياً، وماركس تغييرياً وثورياً، فهما يلتقيان بوصفهما مفكرين تنويريين سعيا إلى كشف الأوهام بحثاً عن الحقيقة(٧).

الجانب النفسي يحتل منزلة ضئيلة، إن لم تكن منعدمة، في الخطاب الفلسفي الماركسي، فإن فروم راح يفتش في نصوص ماركس عن كل ما يوحي بالبعد السيكولوجي، عن كل ما يدلل على حضور علم نفس ديناميكي داخل خطاب ماركس. اذ أظهر فروم أهمية الإسهامات الماركسية في تدشين علم نفس ديناميكي يهتم بدراسة واقع الإنسان وقواه المحركة، ودراسة علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين وبالعالم سواء في قدرة الإنسان الإنتاجية أو الفاعلية الذاتية أو في قدرته على الحب والغضب، وعلاقاته مع الآخرين، فضلاً عن دراسة الحاجات والتمييز بينها، ودراسة الوعي والحياة والموت والجنس. فالإنسان الماركسي كائن يعي ذاته وحريته ويمارس إرادته الحرة في الفعل المنتج، وهي بلا ريب صفات تخص نوعه.

هذه الإسهامات النفسية الاجتماعية في خطاب ماركس الفلسفي دفعت فروم إلى أن ينحاز لمؤسس الماركسية على حساب مؤسس التحليل النفسي، ولا سيما أن ماركس لم يكن معبراً عن خطاب عصره، حيث كان يهدف لإقامة ثورة حقيقية من أجل إنسانية الإنسان عموماً والعامل بشكل أخص(٨). وإن كان فروم لا يقلل من شأن ما يخالف ذلك، بحيث وجد أن ماركس نفسه لم يتحرر نهائياً من بنية عصره المادية، خاصةً اعتقاده بطبيعة الإنسان الطيبة ونزعة التفاؤل حول مستقبل البشر، وإيمانه بالثورة والشأن السياسي... إلخ(٩)، من علامات الفكر المادي المسيطر آنذاك في القرن التاسع عشر، كما سنبين لاحقاً.

ويكاد يتفق تأويل فروم لفلسفة ماركس مع تأويل ماركوز من خلال التركيز على المحاور الإنسانية النقدية في خطاب ماركس الفلسفي، وبيان مدى الاختلاف الشاسع بين ماركس وهيغل، وإن كان ماركوز لا يغفل

---

(٧) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٤٣.

(٨) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٥٧ وما بعدها.

(٩) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٦٧ و١٩٣ وما بعدها.

أهمية الأثر الذي تركه هيغل على ماركس والهيغليين معاً[١٠].

وماركوز يعتقد أن هيغل كان «حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية»[١١]. والمقولات الماركسية برأيه ـ ماركوز ـ مقولات اقتصادية ـ اجتماعية بعكس المقولات الهيغلية ذات الصبغة النظرية الفلسفية. فالماركسية تنتقد الوضع القائم وترغب بتغييره وإزالته بخلاف الثانية[١٢]، أو أنها ناقدة للمجتمع الحديث ونظامه الاقتصادي والاجتماعي[١٣].

وتتضح المحاور الإنسانية الماركسية وفق القراءة الماركوزية في نقد الاغتراب والتشيؤ ونقد طبيعة العمل وكشف الاستغلال الممارس على عاتق العامل المستلب، ومن ثم المطالبة بإلغائه ـ العمل ـ عن طريق طراز جديد ينظم للعمل الإنساني ويهتم بحاجات الإنسان وحريته بعيداً عن متطلبات الملكية الخاصة المؤسسة لاغتراب العامل عن عمله وإنتاج عمله أو عن ذاته والآخرين على حد سواء. وماركوز يعتقد أن إلغاء الملكية وسيلة وليس غاية.

أضف إلى ذلك أهمية القيمة الاستعمالية للسلعة على القيمة التبادلية، والتي تمركز حولها الاقتصاد السياسي البرجوازي[١٤].

فالماركسية وفق ماركوز ترغب بتحقيق المجتمع الإنساني عن طريق الثورة وصولاً إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي.

ويتفق ماركوز في قراءته النقدية للتجربة الماركسية وبيان عيوب التجربة السوفياتية ومساوئ التحريف الذي أصيب به من قبل الروس مع فروم في كثير من المحاور والرؤى، حتى أننا نلمس نقداً عميقاً مشابهاً للمفاهيم الماركسية بصدد الاشتراكية الحتمية ودور الطبقة العاملة في الثورة لتحقيق

---

(١٠) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٤٨ وما بعدها.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ وما بعدها. ويعتقد أحد الباحثين أن موقف ماركوز من الماركسية يتضح من خلال النقاط التالية: (١) الأبعاد الإنسانية في فلسفة ماركس. (٢) تخدر وعي البروليتاريا. (٣) رفض فكرة الحتمية. انظر: حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركوز** (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣)، ص ١٦٤ وما بعدها.

التطور الحتمي للمجتمع الشيوعي. لذا يشخص ماركوز التناقضات فيما ترغب النظرية الماركسية والواقع الفعلي، وكيف أن التطور الرأسمالي حسب ما تريد الرؤى التاريخية الماركسية لم يأت بما اشتهت به سفن الماركسية!

فالتطور الرأسمالي لم يخلق وعياً طبقياً ثورياً ليقود العمال نحو الثورة لتأسيس مجتمع اشتراكي، بل أن الرأسمالية أخذت تؤثر بدورها في الطبقة العاملة وكيف أنها استمالتهم نحو منطقها الرأسمالي[(١٥)]. وكذلك بين ماركوز أهم المفاصل التحريفية والمتناقضة بين اللينينية والستالينية وتشويهاتهما[(١٦)].

وبيّن كيف أن الاشتراكية الروسية تتطابق مع روح الرأسمالية[(١٧)] فالماركسية السوفياتية «قائمة على عدد صغير من الصيغ ـ التي تكرر باستمرار وتنزل منزلة المعتقدات المتحجرة ـ والتي تنص على أن المجتمع السوفياتي مجتمع اشتراكي ليس فيه استغلال، وعلى أنه ديمقراطية بالمعنى التام للكلمة، تضمن فيها حقوق المواطنين الدستورية وتحترم. أو تنص على العكس بأن الرأسمالية تعيش الآن مرحلة من تفاقم صراع الطبقات وانحطاط مستوى الحياة والبطالة، وهكذا دواليك. ويقيناً أن هذه التصريحات المصاغة على هذا النحو زائفة، إذا ما نظرنا اليها في حد ذاتها، وسواء استندنا إلى معايير ماركسية أم غير ماركسية. . .»[(١٨)].

ويلاحظ مدى التشابه الشديد بين قراءة كل من فروم وماركوز للماركسية ولأزمتها بغض النظر عن اختلاف الفروقات والتباين بين القراءتين.

ولا نستطيع أن نهمل بقية القراءات التي أفضت إلى أفكار جديدة وفق تصورات ورؤى راهنة. كمثال لا على سبيل الحصر قراءة جان هيبوليت التي كما نعتقد تشابه قراءة ماركوز لأنها تحاول أن تبين الأثر الهيغلي في فلسفة

---

(١٥) هربرت ماركوز: **الماركسية السوفياتية**، ترجمة جورج طرابيشي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ١١ ـ ٢٧، و**العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ص ٣٠٦، وإريك فروم، **ثورة الأمل**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ١٦٠.

(١٦) ماركوز، **الماركسية السوفياتية**، ص ٢٨ وما بعدها.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨ و٦٢ وما بعدها.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٩. يقارن ذلك بكتاب: السدير ماكنيتير، **ماركوز**، ترجمة عدنان كيالي، سلسلة أعلام الفكر العالمي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٨٨. فالمؤلف ينتقد قراءته للتجربة السوفياتية.

ماركس عن طريق النصوص والأفكار التي تحضر في النص الماركسي بشدة في الأعمال المبكرة والمتأخرة. إلا أن هيبوليت وعلى الرغم من تثمينه لقراءة ـ جورج لوكاش ـ التي كانت تقدر أهمية الدور الذي لعبه هيغل في فكر ماركس، فإنه ـ هيبوليت ـ ينتقد لوكاش لأنه يجانب الصواب في القول بأن هيغل لم يكن مدركاً للاختلافات بين مفهومي التموضع والاغتراب، فهيبوليت يقف إلى جانب هيغل ويخالف لوكاش في قوله الآنف، والذي يقف إلى جانب ماركس رغم اعتقاده بدور هيغل العميق في فلسفة ماركس(١٩).

فضلاً عن ذلك هناك إسهام (التوسير) في إخراج قراءة بنيوية تركز على مجهود ماركس الإشكالي العلمي الناضج لا الشاب؛ أي مجهوداته في الحقل الاقتصادي، حيث كان ماركس برأي ألتوسير صاحب قراءة استكشافية تشخيصية للاقتصاد السياسي(٢٠). بذا فإن الفهم الماركسي يخالف المنظور البرجوازي عند آدم سميث وريكاردو حيث غيّر ماركس طبيعة الأسئلة الإبستمولوجية بصدد الاقتصاد السياسي، مما جعله ينتقل من الأيديولوجيا إلى العلم، خاصة عندما فرق بين قيمة العمل وصورته مثلاً. فالاقتصاد البرجوازي اهتم بقيمة العمل المادية والزمنية والبعد التبادلي للسلع المنتجة، وأهمل صورة العمل أو صورة قيمة العمل(٢١). فماركس بين الفرق بين مضمون قيمة العمل وصورة قيمة العمل، أي الفرق بين الجانب المادي أو المضموني للعمل ـ إنتاج السلع وزمن الإنتاج للسلع ـ والجانب الصوري للعمل ـ شكل العمل وخصائصه وهيئته، والقراءة الألتوسيرية لا تتوافق البتة مع قراءة فروم الإنسانية لماركس.

وإن كنا نعتقد بتشابه الاعتقاد التصنيفي بين فروم وميشيل فوكو عن طريق التقريب النقدي بين الماركسية والبرجوازية وقيمها، إذ يعتقد فوكو، مشابهاً لفروم في نقده لماركس لأنه تماهى مع قيم عصره البرجوازية ـ بأن

---

(١٩) جان هيبوليت، **دراسات في ماركس وهيجل**، ترجمة جورج صدقني، أصول الفكر الاشتراكي؛ ٨ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧١)، ص ٨٧ و١٥٧ وما بعدها، وجورج لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنا الشاعر، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢٠) لويس ألتوسير [وآخرون]، **قراءة رأس المال**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٢)، ص ٢٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٦ وما بعدها.

الماركسية والبرجوازية تخضعان للنظام المعرفي نفسه. فالماركسية بمنظور فوكو «كالسمكة في الماء». إنها تتوقف عن التنفس في أي موضع آخر، بل إنها برأيه «زوابع في **برك الأطفال**...»[22]، بتعبير آخر، إنها لا تقدر على الانحراف عن بنائها **المعرفي السائد** آنذاك الموافق للرؤى البرجوازية. زيادة على ذلك أهمية **القراءة النقدية** التي قدمها هنري لوفيفر[23] الذي طرد من صفوف الحزب **الشيوعي الفرنسي** ـ بسبب آرائه النقدية للدوغمائية الماركسية والأيديولوجيا **الجامدة للرؤى** الماركسية المحتجزة، والتجربة السوفياتية وتحريفاتها المؤدجلة **لفكر ماركس الإنساني**. بذا فهو يلتقي **في** كثير من تحليلاته النقدية ـ **مع إريك فروم وغيره من** القراءات التي حاولت أن تطرح تصورات تأويلية **وتحليلات متنوعة للنص** الماركسي.

ثانياً: نقد ماركس

في الوقت الذي يقوم فيه فروم بتخليص الفرويدية من التشويه والتسطيح والدوغمائية وعوامل أزمتها، ينبري لتنقية الماركسية من مظاهر التضليل والتزييف والتحريف الأيديولوجي.

على أن هذا القول لا يعني بدقة أن قراءة فروم للفرويدية والماركسية التي هي قراءة خلاصية دينية تستبعد من ذاكرتها نقد المدرستين. ومثلما ربط فروم نقده لفرويد بنقده للتحليل النفسي وأزمته، نجده هنا يكرر الآلية ذاتها في نقده لماركس والاشتراكية وأزمتها، وإن كانت بصورة أقل حدّة.

لذلك يقوم فروم بإزالة ودحض كل تشويه وإساءة تكاد تمس الماركسية وماركس معاً، والتي كان من أبرزها ما يتعلق بأن الماركسية مذهب يسعى لتحقيق الكسب وربح المال ليس إلّا، واعتباره مذهباً يحقق رغبات الإنسان النفسية الساعية نحو كسب الأموال والربح، وبالتالي فلا يوجد ما يبرر اختلافها عن الأنظمة الرأسمالية[24] التي جاءت لتنقدها. كيف يصح ذلك،

---

(٢٢) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة فريق عمل مشترك (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٢٢٣.

(٢٣) لوفيفر، **أزمة الماركسية الراهنة**، ص ٨ و١٦ وما بعدها، وبيار فافر ومونيك فافر، **الماركسية بعد ماركس**، ترجمة نسيم نصر (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٤)، ص ١٨١ وما بعدها.

(٢٤) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٦٤.

وتسوغ تطابق الاشتراكية مع الرأسمالية، ولا سيما إذا عرفنا أن «الاشتراكية في مذاهبها المختلفة حركة من الحركات الهامة المثالية الخلقية في عصرنا الحديث» كما يعتقد فروم[(٢٥)].

يقدر فروم كل الجهود المبذولة داخل الأوساط الاشتراكية لتحقيق الحلم التغييري للمجتمع الحديث، ولا سيما جهود كل من بابيف وفوريه وروبرت أوين وبرودون، فضلاً عن ماركس وانغلز اللذين يشكلان بالنسبة له أهمية استثنائية. وإن كنا نعتقد أن كل ما ذكر يحضر فقرة في خطاب **النظرية النقدية** اليوتوبي، خاصةً إذا ما عرفنا أن الجميع لا يهتم سوى بالإنسان[(٢٦)].

الاشتراكية بالمنظور الماركسي حسب ما يقول فروم «مجتمع التطور الحر فيه لكل فرد شرط لا بد منه للتطور الحر للجميع ـ مجتمع القاعدة السائدة فيه هي التطور الكامل الحر لكل فرد من الأفراد ـ فالمهم عند ماركس هو الإنسان وقدراته الأساسية، العمل، الإبداع، الحرية، فهو لم ينشغل فحسب بالاقتصاد، بل أيضاً بالإنسان الذي هو غاية بذاته»[(٢٧)].

إن عمل فروم النقدي تجاه ماركس ذو طبيعة مزدوجة، فتارة ينتقد ماركس، وتارة يدافع عنه ضد كل تحريف وتشويه ودوغمائية، وهو ما يشابه عمله تجاه فرويد. ولم ينحصر مجال الإساءة في نطاق الأفكار، بل تعداها إلى ما هو شخصي، بحيث طُرح بوصفه معادياً لليهود والسامية خاصة في المجتمعات الغربية ـ أمريكا ـ على سبيل، عندما حُرف عنوان كتابه **المسألة اليهودية** إلى عنوان يخالف ذلك تماماً ـ **عالم بلا يهود** ـ لذلك ينقد فروم كل الآليات والوسائل التي تحط من قيمة فكر ماركس وشخصه، من أجل بلورة مفهوم إنساني جديد يكشف الوجه الحقيقي لماركس وفكره الفلسفي، ولا سيما في (أمريكا) والبلدان الغربية الرأسمالية والبلدان الاشتراكية (روسيا والصين)[(٢٨)].

طموح فروم الفلسفي استلهام فلسفة ماركس الإنسانية لأجل فضح

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٨) فروم: **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ١٤ ـ ١٥، **وثورة الأمل**، ص ٤١ ـ ٤٢.

آليات روح الإذعان والخضوع والتطابق، وكل آليات تشويه الذات الإنسانية في الحضارة الصناعية التقنية؛ لأن فلسفة ماركس فلسفة إنسانية تؤكد تحقيق الطبيعة الإنتاجية للإنسان، أو تحقيق كينونته الإنسانية بوصفه كائناً حراً ومستقلاً، ولأجل كشف الشبهات وألوان التحريف التي شوهت الفكر الماركسي الحقيقي في أمريكا أو الدول الاشتراكية، ولا سيما إذا عرفنا أن التحريف الأيديولوجي يضمن ويدعم أنظمة الحكم الشمولية ـ التسلطية، بالإضافة إلى الادعاء بأن التجارب الاشتراكية المطبقة تتسق مع ما طرحه ماركس بخصوص الاشتراكية. لذا فإن الأسباب مترابطة بشكل وثيق، فأهمية فلسفة ماركس الإنسانية المعززة لقيم الحرية والعدالة الاجتماعية لا تنفصل عن كل عملية نقدية لألوان التشويه والتضليل والتحريف لفكر ماركس الحقيقي(٢٩)، لذلك يقول فروم: «إني مقتنع بأنه لو تمكنا فقط من فهم المعنى الحقيقي للفكر الماركسي، ومن ثم استطعنا تمييزه عن كل من الماركسية الصينية والسوفياتية المزيفتين، فسنكون قادرين على استيعاب حقائق العالم المعاصر، ومهيئين للتعامل بواقعية وبشكل مثمر مع التحدي الصيني ـ السوفياتي»(٣٠).

لقد سعت الأيديولوجيا التحريفية إلى التأكيد بأن مصطلح ـ المادية ـ يشير إلى أهم عامل محرك للسلوك البشري من أجل الربح وكسب المال، وبالاستناد إلى «ماركس»، أخذت تركز على هذا الرأي التحريفي المشوه، أضف إلى ذلك أن ـ المادية ـ تعني أن الإنسان مادة فحسب، لا يمتلك روحاً أو نفساً.

ولم ينحصر التشويه والتحريف فيما سلف، بل طال مفهوم الاشتراكية التي صُورت على أنها مرتبطة بسلطة الدولة والآليات البيروقراطية، بغض النظر عن الحريات الفردية(٣١)، حتى أن ماركس أصبح نموذجاً لكراهية الحرية الفردية بحسب ما فعلته مؤسسات التشويه وخطابات التضليل، وبذا يمكن القول «إن هذه الصورة الشائعة عن (مادية) ماركس وعدائه للنزعات الروحية، وميوله للاتجاهات الإخضاعية والنظم الإنسانية هي صورة زائفة

(٢٩) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٩ ـ ١٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧ وما بعدها.

كلياً. إن هدف ماركس هو متمثل في الانعتاق الروحي للإنسان وتحريره من قيود الحتمية الاقتصادية لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر ومع الطبيعة»[٣٢]. إن ماركس لم يكن فيلسوفاً مادياً أو مثالياً وإنما تركيب مؤلف من مذهب إنساني ومذهب طبيعي[٣٣]. مثلما هو الحال مع فرويد الذي تتجلى عبقريته في أنه لم يكن مادياً ولامادياً معاً كما يرى بعضهم[٣٤].

إن هذه التشويهات تتفق مع روح الرأسمالية وتعبر عنها بشكل دقيق، ولا تعبر حقيقةً عن روح الماركسية التي أرادها ماركس بالفعل، والتي لا تتطابق مع تجاربها الواقعية بالأخص ـ التجربة الروسية والصينية. فالماركسية هي فلسفة الخلاص النبوي اللاديني. وبلا ريب أن للتشويه الذي مس الماركسية عوامل، منها ما هو عقلاني ومنها ما هو غير عقلاني، فالأولى مرتبطة بالجهل المعرفي وبأسباب البحث العلمي لنصوص ماركس أولاً، وبسبب عدم نشر كتاب ماركس ـ المخطوطات ـ ثانياً، مما سهل من مهمة التشويه والتحريف والإساءة لمفكر ماركس الإنساني، ولادعاء روسيا والصين والإصلاحيين بأن أفكارهم تساير ما أراده ماركس فكرياً وعملياً ثالثاً.

أما بخصوص العوامل غير العقلانية أو العوامل غير المباشرة، فهي تتعلق بالتجربة الروسية بوصفها تجربة إرهابية ديكتاتورية، تجربة مخالفة لنموذج ماركس الاشتراكي. وبسبب الكره المتعاظم لهذه التجربة اللاإنسانية، ولا سيما الستالينية، قام بعضهم بتحريف الماركسية للانتقام من تلك التجربة الديكتاتورية، غير أن فروم يتساءل، عما إذا كانت «النقمة على روسيا، هي متجذرة حقاً في إطار مشاعر إنسانية وأخلاقية، أم أن الأمر لا يتعدى حقيقة اعتبار النظام الذي تنتفي فيه الملكية الخاصة نظاماً لاإنسانياً ومثيراً للخطر»[٣٥]. مع العلم أن فروم ينتقد إلغاء الملكية، والتي انتقدها ماركس

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٨؛ ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٨٣، وكورنيلوس كاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيّلياً**، ترجمة ماهر الشريف (دمشق: دار المدى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٧٤ ـ ٧٧.

(٣٤) مصطفى زيور، **في النفس** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٦)، ص ٦١ وما بعدها.

(٣٥) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٢٢.

وناقشها، ولا سيما في مسائل الزواج وملكية الأشياء الخاصة، فهو يساير ماركس في ذلك النقد، ويعتبرها نموذجاً للشيوعية الفظة التي دحضها ماركس في مخطوطاته[٣٦].

يقول ماركس إن الشيوعية الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة والتي هي ضياع الإنسانية ومن ثم التملك الفعلي للماهية الإنسانية من قبل الإنسان ومن أجل الإنسان. أما الشيوعية الفظة فهي التعبير عن نفي الإنسان، ولا سيما أنها تنفي الملكية الخاصة فهي نفي للإنسان»[٣٧].

إن أسباب التشويه وعوامل التحريف التي أصابت الماركسية الإنسانية لا يمكن الجزم بشأن أيها أقوى في فعل التحريف لأنها «تتفاوت ربما في الأهمية حسب تنوع الأشخاص والمجموعات السياسية كما أنه من المستبعد أن يكون أي عامل بمفرده هو الدافع المسؤول الوحيد»[٣٨].

يتضح لنا مقدار المساهمة النقدية الفرومية، من خلال العمل النقدي الموجه ضد كل تحريف لفكر ماركس الحقيقي. لقد اتضح لفروم ما يخالف تلك الأفكار الزائفة، فماركس أسس مفهوماً للتاريخ ذا طابع أنثروبولوجي يؤكد دور الإنسان الحر والفاعل المنتج في علاقته مع الطبيعة، من خلال العمل على تغيير الواقع أو الاستفادة من الطبيعة في الوقت نفسه: فالمادية الجدلية خليط من المادية والمثالية أو كما يسميها ماركس ـ المذهب الإنساني ـ ولا سيما إذا أدركنا أن مصطلح المادية الماركسي ذو أهمية كبيرة بوصفه عقبة حقيقية في سبيل الوصول إلى فهم دقيق لفلسفة ماركس[٣٩].

إن ماركس لم يستخدم مصطلحي «المادية الجدلية» و«المادية التاريخية» كما يعتقد فروم، إذ تكلم عن منهجه التاريخي وأساسه المادي، وبالجملة إن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤، وماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(٣٧) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢١٣ يوافق كل من فروم وماركوز هذه الرؤية الماركسية حول الملكية الخاصة. انظر: إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة؛ ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٨٧، وماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ص ٢٧٦ وما بعدها

(٣٨) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٢٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

منهج ماركس، كما يرى فروم، منهج مادي إنساني يؤكد قيمة ودور الإنسان الفاعل في التاريخ باعتباره أهم عوامل الإنتاج[٤٠]. فالمادية الماركسية ليست سيكولوجية، بل مادية حيوية جدلية. وهي بالحقيقة منهجية علمية توضح أهمية البنية الاقتصادية في تحديد قيمة ودور الإنسان ورغباته وأفكاره. . . إلخ. مثلما توضح دور الإنسان الفاعل في الوقت ذاته[٤١].

إن فروم يدافع عن ماركس ضد التشويهات التي أُلصقت به، وكذلك ينتقد ماركس لكي يلائمه مع منطوق تأويله الأنثروبولوجي. إنه ينتقد الرؤية التبسيطية والاختزالية لفلسفة ماركس ذات الطابع الإنساني، فالتاريخ الماركسي برأيه تاريخ الإنسان الذي يصنع التاريخ، وسوف لا يكون الاقتصاد محركاً للتاريخ إلا بفعل الإنسان ذاته[٤٢].

ومن بين أهم الحجج التي يقدمها إريك فروم ضد التحريفيين لفكر ماركس هي:

١ ـ تميز ماركس بين الدوافع النسبية والدوافع الثابتة أي تميزه ما هو إنساني ثابت عما هو خاضع لنظم اقتصادية ـ اجتماعية محددة.

٢ ـ تأكيد ماركس على دور الإنسان الفاعل في الطبيعة من خلال العمل والإنتاجية.

٣ ـ انتقاد ماركس الكسب المادي والربح والاستغلال الرأسمالي والاغتراب والتشيؤ. . . إلخ[٤٣].

ولا ينكر فيلسوفنا أن هنالك تشويهات وتحريفات نبعت من فكر ماركس نفسه، بمعنى أكثر دقة التجارب المطبقة للاشتراكية كانت في بعض منها مستندة إلى رؤية ماركس الفعلية المتناقضة والمزدوجة، خاصةً موقفه من الدولة وسلطة العمال في تحقيق الاشتراكية، وإيمانه المزدوج بالمركزية واللامركزية من أجل الانتقال من سلطة وديكتاتورية البروليتاريا إلى مجتمع

---

(٤٠) فروم: **المجتمع السليم**، ص ١٦٨ وما بعدها، **وما وراء الأوهام**، ص ٤٣ ومابعدها.

(٤١) المصدران نفسهما، ص ١٧٤، و١٦٤ وما بعدها على التوالي.

(٤٢) إريك فروم: **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص٢٦ وما بعدها، **والخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٣٤.

(٤٣) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٣٠ وما بعدها.

اللادولة الشيوعي[٤٤]، مما يساعد حقاً على فهم سر معنى التوقف عند حد السلطة في التجارب المطبقة بحيث وقف التطور عند هذا الحد فكان قيام الحكومات المركزية دون الأمل في زوال الدولة»[٤٥].

يوجه فروم نقده اللاذع لماركس لأنه «فشل في أن يرى الدرجة التي يمكن للرأسمالية أن تطور فيها نفسها، والحد الذي تستطيع من خلاله تلبية الحاجات الاقتصادية للأمم الصناعية، كما بيّن إخفاقه في أن يقدم وجهات نظر متكاملة وواضحة عن أخطار البيروقراطية، ونزعة المركزة في جهاز الدولة والاقتصاد، وعن تحديد ملامح إمكانية نشوء أنظمة تسلطية كبدائل للاشتراكية»[٤٦]. ومن ثم، فأي نقد للتحريفيين لا يلغي تبعية ذلك التناقض الذي وقع فيه ماركس وبعبارة أوضح، التحريفيون لم يتناقضوا إلا بسبب تناقض ماركس نفسه، إذ يقول فروم «من اليسير لنا ـ نحن الذين نعيش في منتصف القرن العشرين أن نلمس خطأ ماركس، فقد رأينا مثلاً من أمثلة هذا الخطأ يقع في روسيا»[٤٧]. فالخطأ ليس في الابتعاد عما أرادت ماركسية ماركس أن تثبته فحسب، بل إن التخويف والتضليل نجما عن خطأ ماركس وأنغلز. إذ «إن تحقيق الاقتصاد الاشتراكي المخطط في روسيا لا يعني أن النظام الروسي هو تنفيذ للاشتراكية كما فهمها ماركس وأنغلز، إنما يعني أن ماركس وأنغلز كانا على خطأ حينما حسبا أن انتقال الملكية شرعاً إلى الأمة، وأن تخطيط الدولة لشؤون الاقتصاد يكفيان لإحداث الانقلاب الاجتماعي والإنساني الذي كانا يرميان إليه»[٤٨]. مع الأخذ بنظر الحسبان الفارق بين التجارب الاشتراكية وفكر ماركس، إذ إن التجارب فشلت في الوصول إلى ما أراد ماركس تحقيقه من الاشتراكية، خاصةً في تحقيق اشتراكية إنسانية تُعنى بمستوى معيشة الإنسان الاقتصادية، ولا تعطي لمركزية السلطة إلا دوراً مرحلياً لتجاوز المجتمع الطبقي، وصولاً إلى المجتمع اللاطبقي بالإضافة إلى العناية بالإنسان وقواه العاطفية والفكرية. كل ذلك لم يحصل، فالفروقات في

---

(٤٤) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧١، ولوفيفر، **أزمة الماركسية الراهنة**، ص ١١ و٣٠ ما بعدها.

(٤٦) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ١٣.

(٤٧) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٨، وكاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيّلياً**، ص ٢٣ وما بعدها.

(٤٨) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨٩.

الدخل على أعلاها في الدول الاشتراكية ـ روسيا ـ بشكل يفوق النظام الرأسمالي ـ أمريكا ـ والسلطة أصبحت غاية مطلقة، والإنسان أضحى تابعاً للمال وللإنتاج الاقتصادي(٤٩).

انتقد فروم كذلك تمركز ماركس حول السياسة والتغيير الثوري، وهي أفكار القرن السابع والثامن عشر، بحيث تردد صداها في عصر ماركس بصورة متناقضة بين ما هو مركزي ولامركزي، فالتغيير أحياناً مرتبط بالضرورة بالثورة، وأحياناً أخرى بمعزل عنها، إذ «بينما يعترف ماركس وانغلز بأن الإدارة الاشتراكية للدولة لا ينبغي حتماً أن يتم الاستيلاء عليها بالقوة أو بالثورة (كما حدث في إنكلترا والولايات المتحدة حيث دخلت الآراء الاشتراكية بغير عنف) نراهما يعتقدان على وجه الإجمال أن الطبقة العاملة ـ لكي تحقق أهدافها ـ يجب أن تستولي على السلطة بالثورة. وكانا في الواقع يزيدان الخدمة العسكرية العامة، ويحبذان أحياناً الحروب الدولية كوسيلة تسهل الاستيلاء على السلطة استيلاء ثورياً»(٥٠)، غير أنه يعود بعد ذلك للقول إن ماركس لا يركز كثيراً على البعد الثوري والتغيير السياسي، الأمر الذي يميز رؤية ماركس المتقدمة عما كان سائداً آنذاك في فكر الطبقة البرجوازية السياسي، فالثورة أو القوة «لا يمكن أن تولد شيئاً، إذا لم يكن هناك مقدمات في عملية التطور السياسي والاجتماعي للمجتمع.. وبحسب ماركس فإن القوة هي قابلية كل مجتمع قديم حاملٍ بمجتمع جديد»(٥١).

إذاً يوافق فروم ماركس في أن القوة ليست غايةً بحد ذاتها، وهي عموماً تحتل منزلةً مؤقتة، فالثورة ليست «العنصر الدائم في عملية تحويل المجتمع»(٥٢) وكأننا أمام قراءة لماركس لا تعكس إلا الوجه الإصلاحي فحسب، مع تهميش البعد الثوري الراديكالي! أضف إلى هذا، أن فروم ينتقد تمسك الماركسية بالدور المناط للعمال والتحيز لوجودهم التاريخي في عملية

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٥١) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٤٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص٤٠. الثورة برأي ماركوز تحتاج لعوامل موضوعية. أما الاعتقاد بضرورة وحتمية الحل الاشتراكي فهو محل انتقاد شديد من قبله. انظر: ماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ص ٣٠٦ وما بعدها، وحسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، ص ٢٠٢ وما بعدها.

تحقيق الاشتراكية والشيوعية. هذا من جانب، ومن جانب آخر ينتقد فروم إهمال الماركسية لأهمية وقيمة العوامل غير الاقتصادية، ولاسيما العوامل السيكولوجية، بحيث إنها تمركزت حول العامل الاقتصادي، وتناست العوامل الأخرى وأغفلتها، ومن ثم فإن ماركس لم «يدرك القوى الخفية في طبيعة الإنسان التي تبعث في نفسه الخوف من الحرية، وتؤجج بين جوانبه شهوة التسلط والتحطيم»[٥٣].

ومما يأخذ بنظر الحسبان انتقادات فروم لمفهوم ماركس عن الطبيعة الإنسانية الخيّرة ونزعته التفاؤلية حول الإنسان عامة والعامل خاصةً، بحيث إنها لم تتجاوز صورة أو نزعة التفاؤل الحديثة التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر[٥٤].

فبالقدر الذي ينتقد فيه فروم ماركس ونزعته التفاؤلية الخيّرة تجاه الإنسان، ينتقد فيه اعتقادات فرويد حول طبيعة الإنسان الشريرة ونزعته المتشائمة. إن فروم لا يوافق على هذه الرؤى الأحادية الجانب، فالحقيقة برأيه، أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة، فهو ليس خيراً أو شريراً ومن ثم لا يمكن ادعاء التفاؤل المطلق أو التشاؤم المطلق[٥٥].

وعلى الرغم من التفريق بين حاجات الإنسان العامة ومظاهرها التاريخية المحددة وفقاً لأنظمة اقتصادية ـ اجتماعية، والذي قدمه ماركس، فإن التفريق المذكور لم يكن بنظر فروم عوناً لماركس في أن يتوصل «إلى أن يطور نظرية حول طبيعة الإنسان تطويراً كاملاً وأن يتجاوز الموقف اللاتاريخي والنسبي، وعلى هذا بقي موقفه مُعلقاً بالنسبة لتفسيرات مختلفة متناقضة»[٥٦].

ولعل من بين الأخطاء التي أوقعت ماركس في نزعة التبسيط هي «مبالغته في تقدير النظم السياسية والاقتصادية، ولم يمس ماركس الواقع عندما تجاهل

---

(٥٣) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٥. لقد صرح فروم مراراً بأن ماركس مفكر ثوري تغييري، في الوقت الذي بيّن فيه إصلاحية وتمرد فرويد لا ثوريته التغييرية. انظر: فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ١٣ و٦١ وما بعدها.

(٥٤) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٥٥) فروم: **ما وراء الأوهام**، ص ٤٢ و١٢٨ وما بعدها، و١٧٩ ـ ١٨٠، و**أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٧ و٥٧ ومابعدها.

(٥٦) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٣٦.

أن الفارق بالنسبة ـ للعامل ـ يسير جداً بين أن يكون المشروع ملكاً للأمة أو الدولة أو للبيروقراطية الحكومية، أو يكون ملكاً لبيروقراطية خاصة ينيبها أصحاب الأسهم عن أنفسهم ويولونها إدارة المشروع. «إن ماركس برأي فروم لم يدرك أن ما يهم العامل هو ظروف العمل الحقيقية الواقعية، والعلاقة بين العامل وعمله، وبينه وبين زملائه في العمل، وبينه وبين مديري المشروع»[٥٧].

وبينما نعثر في نظرية فروم النقدية على ما ينص بأن فرويد لم يكن متجاوزاً لقيم عصره البرجوازي، نعثر كذلك على ما ينص بأن ماركس نفسه، **رغم تجاوز خطابه الفلسفي** للثقافة السائدة **في عصره، كان متبنياً لقيم ورؤى** عصره البرجوازية في الوقت ذاته، كالاهتمام بالجانب السياسي والتشريعي، والإيمان بالتفاؤل وبطيبة الإنسان، والنزعة المركزية في الشؤون الاقتصادية. ماركس وأنغلز كانا أشد تأثراً بتقاليد الطبقة البرجوازية من غيرهما[٥٨].

ويمكن إيجاز بقية الأخطاء التي وقع بها ماركس، برأي فروم، بما يلي:

١ ـ إهمال البعد الأخلاقي والتركيز على البعد الاقتصادي الذي بدوره يؤثر بما هو أخلاقي وقيمي، أي أن ماركس لم يعط للأخلاق قيمة أكبر ودوراً أوسع في العملية التغييرية.

٢ ـ الاعتقاد الحتمي الخاطئ بأن تحقيق الاشتراكية هي مسألة وقت ليس إلّا، بحيث لم يخطر بباله أنماط الاستبداد والتسلط القمعي الفاشي التي سوف تشكل ماهية التجارب الشيوعية المطبقة ـ روسيا مثلاً.

٣ ـ الاعتقاد الخاطئ بأن اشتراكية أدوات الإنتاج سوف تحدث انقلاباً مهماً في بنية المجتمع الرأسمالي لتحوله إلى مجتمع اشتراكي[٥٩]، فضلاً عن مبالغته التبسيطية التي تتجلى من خلال إيمانه المتفائل بدور الإنسان من جهة، واعتقاده بالتفسير العقلاني لمستقبل الإنسان ومصيره من جهة ثانية[٦٠].

---

(٥٧) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٧ ـ ١٧٨؛ كاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيّلياً**، ص ٧٠ و٩١ وما بعدها، وميلوفان دجيلاس، **مجتمع غير كامل: الشيوعية المتفككة** (بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.])، ص ٩ وما بعدها.

(٥٨) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٨ و١٩٣ وما بعدها.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦، وفروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢٥.

(٦٠) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٧.

غير أننا في الوقت الذي نشهد فيه نقداً لماركس نلمسُ انتصاراً لفرويد من قبل فروم، ولا سيما ان فرويد أدخل تعديلات مهمة على نظرياته بالعكس من ماركس[٦١]. إذا كان ذلك مفهوماً، فإننا لا يمكن إلا أن نستغرب وبدهشة بالغة، من مؤاخذات فروم السيكولوجية ـ الأخلاقية تجاه ماركس، بحيث تتملكنا الحيرة وشعور بالغموض من انتقاداته الآنفة التي هي لا تخرج عن منظومة فروم الأنثروبولوجية ـ الأخلاقية.

يبقى النقد الفرومي للماركسية انتقائياً واختزالياً، بل ومجافياً للفهم الموضوعي، مع الأخذ بنظر الاعتبار مقدار المساهمة النقدية ـ التأويلية الفرومية، والتي لم تكن متشائمة، بل مؤمنةً بكل ما يمتلكه الإنسان من قدرة أخلاقية خيرة تحقق حب الحياة، وتدحض قيم الموت عن طريق انتصار يوتوبيا المجتمع الاشتراكي السليم.

ثالثاً: نقد التجربة الاشتراكية

في الوقت الذي ينتقد فيه فروم أتباع الفرويدية الأرثوذكسية، بحيث يُلقي عليهم تبعة تدهور وانحطاط التحليل النفسي، ينتقد أيضاً أتباع الماركسية الأرثوذكسية؛ لأنهم برأيه كانوا من أحد العوامل المهمة لجمود وتحجر ودوغماتية الفكر الماركسي، إذ كان «أتباع ماركس وأنغلز... تحت تأثير سلطان ماركس الشديد، فلم يحاولوا إدخال أي تعديل على نظرياته، واكتفوا بتكرار آرائه كما صاغها، مع زيادة في الجمود والعقم»[٦٢]. فضلاً عن ذلك ينتقد فروم أغلب أنظمة الحكم الاشتراكية، فهي شوهت وزيفت أفكار ماركس وأهدافه بحيث «تدهورت الفكرة الأساسية من الاشتراكية، إذ عنى بالاشتراكية في روسيا ملكية الدولة لأدوات الإنتاج، وعنى بها في الدول الغربية، ارتفاع أجور العمال. وفقدت الاشتراكية مغزاها الإنساني الأساسي الذي يهدف إلى تحرير الإنسان، وإلى إقامة قيم خلقية جديدة، وتحقيق التماسك البشري؛ لأن المجتمع الاشتراكي ينبغي أن يعين الإنسان على أن يحيا حياة طبيعية لا ينفصل فيها عن عمله وعن نفسه ليعبد الاقتصاد، أو ليقدس الدولة»[٦٣].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩، ولوفيفر، **أزمة الماركسية الراهنة**، ص ١٨.

(٦٣) فروم: **المجتمع السليم**، ص ١٧٩، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٦٥ وما بعدها.

لقد كان ماركس **يهدف** تحقيق اشتراكية إنسانية تسعى إلى «تحرير الإنسان من ضغط **الحاجات** الاقتصادية، بشكل يستطيع فيه تحقيق إنسانيته بأبعادها الكلية، **إضافة إلى** اهتمام ماركس الرئيسي بانعتاق الإنسان كفرد، وبتجاوز الاغتراب، **وبالتالي**، تأمين قابلية الإنسان لأن يتفاعل كلياً مع الإنسان ومع **الطبيعة**»[٦٤].

إن **التجارب المطبقة** للاشتراكية تماهت بشكل لافت للنظر مع الروح **الرأسمالية التي** تختزل الإنسان في البعد المادي، فهو برأيها لا يهتم سوى **بتحقيق المال وعيش الحياة برفاهية اقتصادية. وبالنسبة إليها فإن الاشتراكية** «**ليست مجتمعاً** مختلفاً إنسانياً عن الرأسمالية، بل شكلاً من الرأسمالية الذي **تحصل** فيه الطبقة العاملة على مكانة اجتماعية أرقى»[٦٥]. ولما تسبب ماركس بفعل تناقضاته إلى الوقوع بالأخطاء، فإن التجارب ذاتها كانت مسؤولة أيضاً عن تلك الأخطاء والتحريفات التي وقعت بها فلسفة ماركس في الآن نفسه، لذا يحاول فروم إزالة كل أشكال التحريف الأيديولوجي ودحضها مع طرح البديل الأنثروبولوجي، أقصد الاشتراكية الإنسانية.

يوضح فروم المسار الحقيقي لفكر ماركس، بالنسبة إليه، من خلال نقد التجارب الاشتراكية وبالأخص ـ التجربة الروسية ـ بحيث أصبحت الاشتراكية غير مختلفة عن التجربة الرأسمالية. لقد أخذت تؤكد على مبدأ الربح كدافع أساسي للعمل، وعليه كثيراً «ما يتفق النظام السوفياتي والنظام الرأسمالي، لا في الممارسة والتطبيق فحسب، بل في مزاعمهما النظرية حول الدوافع الإنسانية، وكلاهما يناقض بذلك ويعارض نظريات ماركس وأهدافه»[٦٦].

ينطلق فروم للبحث عن أسباب أزمة الماركسية وتدهورها كما فعل مع التحليل النفسي وأزمته وعوامل تدهوره، ولاسيما وقوعهما بالبيروقراطية، إذ سيطرت على الفكر الاشتراكي والتحليل الفرويدي الآلية البيروقراطية: «إنهما كليهما أخفقتا على نحوٍ مفجع محزن»[٦٧]. إنهما معاً يحولان الإنسان إلى شيء

---

(٦٤) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ١٩ ـ ٢٠ و٥٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦٦) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٤٦ ـ ٤٧، وفرنسوا غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة قتيبة المعروفي، زدني علماً؛ ٣٩ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٠)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٦٧) فروم: **ما وراء الأوهام**، ص ١٤٦ وما بعدها، وكاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيّلياً**، ص ٥١.

بفعل خطابهم البيروقراطي، والأمل برأي فروم هو تعزيز وإحياء النزعة الإنسانية لا النزعة البربرية، فالاختيار برأيه على أي حال، ليس بين أنظمة رأسمالية وأنظمة اشتراكية، بل بين النزعة الإنسانية والنزعة البيروقراطية، بين ما يحقق الإنسانية وبين ما يجهضها[٦٨]. إن الاشتراكية «أحرزت نجاحاً ووصلت إلى السلطة واستسلمت في هذه العملية لروح الرأسمالية نقيضها تماماً. . . إن العمال الاشتراكيين وقادتهم فُتنوا أكثر فأكثر بروح الرأسمالية وبدأوا يفسرون الاشتراكية بمفهوم المبادئ الرأسمالية. . »[٦٩]. بل إن الماركسيين فسروا الاشتراكية بوصفها حركة «كان عليها أن تحسن الوضع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في داخل الرأسمالية، وعدّوا تأميم وسائل الإنتاج مع مبادئ الدولة الاشتراكية مشابهة في جوهرها لمبادئ الرأسمالية: فعالية اقتصادية قصوى وصناعة منظمة تنظيماً بيروقراطياً في أسلوب رفيع وإخضاع الفرد لهذا النظام البيروقراطي، على أنه منتج من الناحية الاقتصادية»[٧٠].

ويناقش فروم بطريقة تحليلية نقدية أغلب التجارب الاشتراكية مثل التجارب (الألمانية والفرنسية والإنكليزية)، وعلى الرغم من أن بعضها محط تقدير وتثمين، ولا سيما التجربة الإنكليزية؛ إلا أنها انتقدت من قبل فروم بشدة بالغة وخاصةً التجربة الروسية. وعلى العموم فهي نماذج للاشتراكية تلتقي بالنظام الرأسمالي، مع مراعاته لمميزات كل واحد منها، كالضمان الاجتماعي في ألمانيا وإنكلترا[٧١]. أما بصدد التجربة الاشتراكية الروسية، فلقد استحوذت على اهتمام فروم النقدي، إذ انها تجربة استخدمت كل آليات الترغيب والترهيب من أجل تعزيز البيروقراطية والقمع البوليسي والصناعة المركزية[٧٢].

لقد أصبحت روسيا في عهد ستالين «دوله بوليسية كان فيها نقد النظام ممنوعاً. وقل الحديث فيها عن النشاط السياسي جداً، على أنه لا داعي للمواطن العادي لأن يخاف فيها من أن يعتقل في ساعات الصباح المبكرة

---

(٦٨) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٧ وما بعدها.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ وما بعدها.

بسبب تصريحات ناقدة أو بناء على وشاية قام بها عدو شخصي»[٧٣]. بالإضافة إلى نقده للتجربة الستالينية ينتقد التجربة الروسية في عهد خروتشوف، والتي توجهت بأفكار لا تلتقي مع ماركس على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية[٧٤]. رغم ذلك فإن فروم لا يعدم الأمل في تأسيس اشتراكية إنسانية عالمية[٧٥]، كما فعل مع التحليل النفسي.

من هنا يصر فروم كثيراً على ضرورة وضع حل حقيقي لأزمة الإنسان في الأنظمة السائدة ـ رأسمالية واشتراكية عبر نقد جميع الحلول المقدمة على الساحة العالمية، والتي حاولت أن تضع حلولاً متفاوتة أحادية الجوانب، سواء أكانت حلولاً أخلاقية أم سياسية أو نفسية أو اقتصادية أو روحية. إنها برأيه حلول خاطئة وغير متوازنة بحيث «تنظر إلى الظاهرة الواحدة من جوانب مختلفة. وواجب التحليل النظري الصحيح أن يدرك ما بين هذه الجوانب المختلفة من ترابط وتأثير كل ناحية في النواحي الأخرى»[٧٦]. إن أزمة الإنسان الغربي، داخل أنظمة الحكم الرأسمالية والاشتراكية، هي أزمة ذات طبيعة واحدة، فالإنسان مغترب وكيانه مستلب ووجوده زائف وعدمي، لذلك لا بد من منهجية فلسفية تستوعبه اجتماعياً ونفسياً.

مع الأخذ بنظر الاعتبار الأبعاد الأخرى ـ الاقتصادية والأيديولوجية والحضارية. . .

إن أزمة الإنسان الغربي التي شخصتها نظرية فروم النقدية أزمة ذات طابع شمولي بحيث أصبح الإنسان» ينحدر في اتجاه يكون موقفه فيه موقف القابل لا الفاعل، سلبياً لا إيجابياً، كأنه سلعة في سوق البضائع. ولا يمكن لمثل هذا الإنسان أن يكون منتجاً، إنه يفقد إحساسه بذاته، ويعتمد في حياته على رضى الناس في تصرفاته، فيميل إلى التجانس معهم، ويشعر برغم ذلك بعدم الأمان والضمان. إنه ساخط، ملول، قلق، ينفق أكثر نشاطه في محاولة تعويض حالة القلق أو التغلب عليها. ذكاؤه في تقدم، وعقله في تأخر»[٧٧]

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٧٦) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨١.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

فالأزمة تشمل غالبية مجالات حياة الإنسان، فما هو الحل الذي تريد أن تقدمه لنا نظرية فروم النقدية؟

إن العلاج الفرومي لا بد أن يكون علاجاً شاملاً مترابطاً ومتعدد الجوانب كالأزمة التي يروم تفاديها أو علاجها، بحيث يتجاوز كل الحلول الجزئية السابقة التي ينتقدها فروم، لعجزها عن تقديم تصور حضاري شامل عن الأزمة الإنسانية، إذ إنها حلول تنحصر في أطر جزئية قد تكون عقلانية أو سياسية أو دينية أو اقتصادية اجتماعية أو أخلاقية روحية. فالحل الناجح لا بد أن يكون في جميع تلك المجالات لا بمفردها فحسب، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، لا يحبذ فروم استخدام العنف أو القوة في أي عملية تغيير حضاري. فهو يعتقد بأن المعيار الحقيقي بين الثورة والإصلاح هو مدى عمق التغيرات التي تحصل وشموليتها، فقد يكون الإصلاح ثورياً متى استطاع أن يمس جوهر الأزمة لا سطحها فقط. فواقعية العلاج في مدى عمقه الواقعي لا في سرعته سواء في استخدام العنف أو الإصلاح [٧٨]. ولا يخفى على القارئ مدى تحير فروم بين الثورة والإصلاح، وميله نحو ما يسمى بالحلول الوسطية والإصلاحية، بل الأدق ميوله نحو ماركس الذي بحسب تصوره لا يعول كثيراً على مبدأ استخدام القوة أو الضعف إذا لم تكن ذات طبيعة منتجة وفعالة، فأهمية القوة تبدو مؤقتة وتتبع الظروف الموضوعية، وكذلك تعتمد بالضرورة على هوية من يستعملها وضد من سوف يستعملها[٧٩].

يعتقد فروم أن عملية التغير الاجتماعية تتشابه مع عملية التغيير الحاصلة على المستوى الفردي، فعلاج الأزمة الاجتماعية يوازي عملياً علاج الأزمة الفردية؛ أي أن علاج المجتمع يتطابق مع علاج الفرد، وذلك عن طريق مفاصل مهمة هي:

١ ـ أنه مثلما يعاني الفرد من صراع شديد بين رغباته الطبيعية ومنطق الواقع، يعاني المجتمع كذلك من تلك الآلية. ويتضح ذلك في أعراضه المرضية كالسادية والمازوكية والأنانية والتدمير...

٢ ـ إنه لا بد من إدراك المجتمع لأزماته، كما يدرك الفرد طبيعة أزماته،

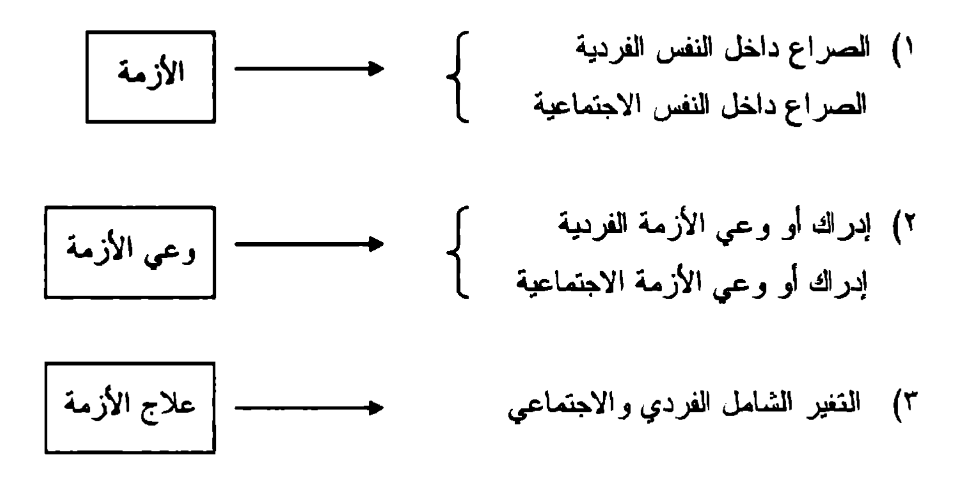
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤، وفروم، **ثورة الأمل**، ص ٦ ـ ١٤ و١٦٧.

(٧٩) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٤٠. للمزيد ينظر فقرة نقد فروم لماركس.

عن طريق إدراك ما هو مكبوت في اللاوعي على المستوى الفردي والاجتماعي.

٣ ـ ضرورة إحداث التغير في السلوك نتيجة معرفة الأزمة وسببها لتحقيق ما هو أفضل اجتماعياً وفردياً أيضاً[٨٠].

إن الأسس العلاجية المتعلقة بالحالة الفردية والاجتماعية تتطابق في نظرية فروم النقدية العلاجية، والتي لم تتمركز حول آليات التشخيص فحسب، بل استطاعت أن تقدم نموذجاً علاجياً. لذا فإن «الأسس عينها التي يقوم عليها علاج المرض الفردي، وأقصد بها أولاً صراع النفس مع متطلبات الطبيعة البشرية وما يترتب على هذا الصراع من ألم، ثم إدراك مكنون النفس المكبوت ثانياً، فتعديل سلوك الإنسان وتقديره للقيم ونظرته للمثل العليا والنماذج الرفيعة ثالثاً، هذه الأسس لا بد منها كذلك لعلاج المرض الاجتماعي»[٨١] ويمكن أن نوضح ذلك بالرسم التالي:



إن شروط الصحة النفسية والعقلية هي نفسها على الصعيد الفردي والاجتماعي، فالمجتمع السليم هو نفسه الفرد السليم، لكن على نحو أشمل. وما ينطبق على الفرد ينطبق على المجتمع أيضاً.

---

(٨٠) إريك فروم: **المجتمع السليم**، ص ١٨٤ وما بعدها؛ **فن الإصغاء**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤)، ص ٩٦ و١٥٩ وما بعدها، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٨١) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨٦.

لكن ما هي صفات الشخصية الفردية السليمة، ومن هو الفرد السليم والمجتمع السليم برأي فروم؟

إن أهم صفات شخصية الفرد السليمة حسب الاعتقاد الفرومي ذلك «الشخص المنتج الذي لا ينفصل في سلوكه عن طبيعته، هو الشخص الذي يرتبط بالعالم عن طريق المحبة، والذي يستخدم عقله لكي يدرك الواقع إدراكاً موضوعياً. هو الشخص الذي يعيش كوحدة فريدة متفردة، ويشعر في الوقت نفسه بالاتحاد مع إخوانه في الإنسانية. وهو الشخص الذي لا يخضع لسلطة لا تقوم على أساس من العقل، ولكنه يخضع للسلطة المعقولة طواعية، وهي سلطة الضمير والعقل. هو الشخص الذي تستمر ولادته ما دام حياً، ويعتبر هبة الحياة أثمن ما يملك من فرص»[٨٢]. فالإنسان السليم هو الذي لا يحيد قيد أنملة عن شروط فروم الإنسانية ذات النزعة الأخلاقية الأنثروبولوجية الدينية. فهو يفترض أن انحراف الإنسان عما يحقق طبيعته الإنسانية لا ينبع من ذاته، بل من الظروف المحيطة به[٨٣].

أما المجتمع السليم فإنه ذلك المجتمع الذي «لا يكون فيه إنسان من الناس وسيلة لتحقيق غايات غيره، وإنما يكون دائماً وبغير استثناء غاية في حد ذاته. ومن ثم فهو مجتمع لا يُستخدم فيه أحد، ولا يستخدم فيه نفسه لأغراض غير أغراض الكشف عن قواه البشرية، حيث يكون الإنسان هو المركز، وحيث تخضع جميع ضروب النشاط الاقتصادي والسياسي لغرض واحد، هو نمو الإنسان. المجتمع السليم مجتمع لا تجد فيه صفات مثل الطمع والاستغلال وحب التملك وحب الذات فرصة لاستغلالها في زيادة الكسب المادي أو في تعزيز السلطة الفردية. هو مجتمع يعتبر فيه السلوك وفقاً لما يمليه الضمير صفةً أساسية لا محيص عنها، كما تعتبر فيه الانتهازية وانعدام المبادئ العليا صفتين غير اجتماعيتين. وهو مجتمع يهتم فيه الفرد بشؤون مجتمعه فيعدها أموراً شخصية أو تكون فيه علاقة الفرد بإخوانه غير منفصلة عن علاقاته في محيطه الخاص.. المجتمع السليم فوق ذلك هو

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦، وفروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٨١ وما بعدها.

(٨٣) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨٧.

الذي يسنح للإنسان أن يعمل في ميدان يمكن تحديده كما تمكن السيطرة عليه، وأن يكون مشاركاً في حياة المجتمع مشاركة إيجابية فيها مسؤولية، كما يكون سيداً على حياته الخاصة. والمجتمع السليم يعزز قوة التماسك البشري، ولا يكتفي بأن يسمح للأفراد بارتباط كل منهم بالآخر برباط المحبة، بل يستحثهم على ذلك ويدفعهم اليه... المجتمع السليم يزيد من نشاط الفرد الإنتاجي في محيط عمله، ويحث على الكشف عن العقل، ويمكّن الإنسان من التعبير عن حاجاته الباطنية بإشراكه في الإنتاج الفني وفي مختلف الطقوس»(٨٤).

يبدو من شروط فروم الآنفة الذكر عن الفرد السليم والمجتمع السليم أنها منسجمة مع الرؤية اليوتوبية التي حكمت نظرية فروم النقدية، حيث إنك تلمس بكل وضوح صعوبة تطبيق هذا البرنامج الذي سوف تدشنه الاشتراكية الإنسانية؛ مجتمع فروم الحقيقي، المعافى نفسياً وعقلياً وأخلاقياً أو قيمياً باشتراط القيام بجملة من الإصلاحات الضرورية على كافة الصعد الاقتصادية والثقافية والسياسية.. فالفرد السليم والمجتمع السليم لا يتحققان إلا وفقاً ليوتوبيا فروم الإنسانية.

رابعاً: أسس الاشتراكية الإنسانية

١ ـ الإصلاح الاقتصادي

يشترط إريك فروم لأجل تحقيق الاشتراكية الإنسانية عدة شروط وعوامل إصلاحية تشمل غالبية مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع الغربي المعاصر.

لكنه وقبل أن يذكر شروط مجتمعه السليم، يناقش أغلب الإشكاليات أو الاعتراضات أو العقبات التي يمكن أن تعترض تحقيق الاشتراكية، والتي من بين أهمها اعتراضان إثنان. الاعتراض الأول المتعلق بطبيعة العمل، والاعتراض الثاني متعلق بطبيعة الإنسان ودافع العمل عنده. فالاعتراض الأول ينصب على آلية العمل وطبيعته، بحيث لا يمكن التخلص من طبيعة العمل القهرية والاغترابية وسلطة التقنية الحديثة. غير أنه وفقاً لرؤية فروم الاشتراكية

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨، وفروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢١٦ وما بعدها.

الإنسانية، يمكن القضاء على تلك الإشكالية الحديثة ـ القديمة عندما نعطي للإنسان دوراً فاعلاً في العملية الإنتاجية وإدارتها[٨٥]. والاعتراض الثاني، حيث يشكل العمل جزءاً مهماً من الطبيعة الإنسانية إلا أنه متى تعارض مع طبيعة الإنسان، فإنه سوف يؤدي إلى اغتراب العامل والعمل معاً داخل العملية الإنتاجية ككل. فطبيعة العمل الاغترابية لا تحقق للإنسان ذاته، بل تحقق النفوذ والربح والسلطة. وأنماط التملك هي المسيطرة عليه لا أنماط الكينونة. فالمهم هو تغير طبيعة العمل الاجتماعية ـ الإنسانية لا الطبيعة الصناعية أو التقنية للعمل، إذ إن للعمل وجهين، أحدهما عمل فني لا يمكن تعديله والآخر اجتماعي يتعلق بعلاقة العامل بالعمل وبصاحب العمل وزملائه فيه. وهذا الوجه يقبل التعديل بحيث يحبب العامل بعمله ويجذبه اليه[٨٦].

العمل يبقى عملاً، إلا أنه لا بد من تغيير طبيعته الإنسانية أو الاجتماعية المغتربة[٨٧]. ويؤكد فروم أهمية اللامركزية الصناعية وبالخصوص تداعياتها النفسية جراء اشتراك العامل في إنتاج العمل وإدارته[٨٨]، فالإدارة المركزية واللامركزية لها أهميتها على حد سواء في اشتراك العامل بعمله وبالعملية الإنتاجية والاستهلاكية حسب منطق جديد يؤكد على الإدارة المشتركة[٨٩].

إن أهم ملامح الإصلاح الاقتصادي عند فروم هي:

١ ـ تعديل قيمة العمل اجتماعياً وفنياً.

٢ ـ التأكيد على أهمية مشاركة العامل إدارياً وعملياً في المشروع الاقتصادي.

٣ ـ تحقيق حاجات العامل الحقيقية، وتحقيق المتعة المشتركة لا المتعة الادخارية التملكية.

٤ ـ المساواة في الدخل بصورة مناسبة.

---

(٨٥) انظر: فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٩٧ وما بعدها. انظر أيضاً: Erich Fromm: *Let Man Prevail; a Socialist Manifesto and Program* (New York: Call Association, [1960?]), pp. 1-19, and «Freedom in the Work Situation,» pp. 1-8, <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/1959f-e.pdf>.

(٨٦) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٠٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢١٣ وما بعدها، فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٢٠ وما بعدها.

٥ ـ المركزية واللامركزية في العملية الإنتاجية[٩٠] من خلال إشراك الجماعات الفقيرة في الشأن الاقتصادي[٩١].

٦ ـ التاكيد على الاستهلاك الرشيد في الإنتاج وتحويله من إطاره التملكي إلى إطار وجودي إنساني[٩٢].

إن الإصلاح الاقتصادي والسياسي والثقافي يتمحور حول قضايا مهمة منها الديمقراطية ونبذ البيروقراطية واللامركزية والمركزية العقلانية. وسوف نحاول أن نذكر أهم الملامح لتلك الإصلاحات الاقتصادية والسياسية والثقافية. فالنظام الاجتماعي الجديد يقوم على الديمقراطية الحقيقية في المجالات المذكورة أعلاه.

وتتضمن الديمقراطية الصناعية خصائص منها:

١ ـ اشتراك العامل في العملية الاقتصادية بشكل فعال وأن يشارك في إدارتها وقراراتها ـ كما هو الحال في السويد وأمريكا مثلاً ـ بحيث له الحق في صنع القرارات المهمة للمؤسسات الاقتصادية المشارك بها.

٢ ـ أن يكون تمثيل العمال والموظفين في مؤسساتهم بشكل حقيقي لا أن يمثلهم نقابيون من خارج المؤسسة.

٣ ـ المنشآت الاقتصادية والمؤسسات الإنتاجية ليست مجرد مؤسسات اقتصادية، بل لا بد أن تكون مؤسسات اجتماعية، وتشعر العامل بأنه وسط حيز اجتماعي لا ينفصل أو يتخلى عنه[٩٣].

إن نقد فروم للتجربة الاشتراكية في أوروبا وروسيا له أهمية لا يمكن التغافل عنها، لأنها سوف تساعد في تأسيس الاشتراكية الإنسانية عن طريق نقدها وتفنيد أسباب فشلها، إذ «مما لا جدال فيه أن نتائج الاشتراكية ـ كما صيغت حتى الآن ـ جاءت مخيبة للآمال. فما سبب هذا الفشل، وما هو الهدف من إعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي لكي نتفادى هذا الفشل ونسير

---

(٩٠) فروم: **المجتمع السليم**، ص ٢١٣ ـ ٢٢٥، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٩١) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٩٢) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٨٩ وما بعدها.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

نحو مجتمع سليم»[٩٤]. فالتخطيط المركزي لإدارة الاقتصاد أو إلغاء الملكية الخاصة كانا شرطين مهمين لتحقيق الاشتراكية الروسية التي استندت إلى تفسير ماركس الخاطئ، لذلك إن «تحقيق الاقتصاد الاشتراكي المخطط في روسيا لا يعني أن النظام الروسي هو تنفيذ للاشتراكية كما فهمها ماركس وأنغلز، إنما يعني أن ماركس وأنغلز كانا على خطأ حين حسبا أن انتقال الملكية شرعاً إلى الأمة وأن تخطيط الدولة لشؤون الاقتصاد يكفيان لإحداث الانقلاب الاجتماعي والإنساني الذي يرميان إليه»[٩٥]، مع ضرورة ذكر ملاحظة مهمة، وهي أن التجارب الاشتراكية تجاوزت الفهم الماركسي للاشتراكية، فهناك فرق حقاً بين ما كان يطمح إليه ماركس فعلاً وبين ما آلت إليه الستالينية والخروتشوفية والتجربة الإنكليزية وغيرها. فالمهم عند ماركس تحقيق ذات الإنسان في مجتمع حر وفعال، وبذلك فهو على النقيض مما صورته لنا التجربة الروسية مثلاً. فهذه التجربة طرحت تصوراً عن الدخل أسوأ مما هو عليه في الأنظمة الرأسمالية أولاً.

ثانياً إن ماركس لم يولِ اهتماماً متطرفاً وأحادياً بمسائل مركزية الدولة والتخطيط المركزي للاقتصاد، كما هو الحال في روسيا التي تجاوزت البلدان الرأسمالية في مركزيتها البيروقراطية. أخيراً إن الهدف من الاشتراكية وفقاً لماركس هو الإنسان بعكس ما دشنته التجربة الروسية[٩٦]، إذ أصبح كل شيء له قيمة إلا الإنسان ذاته لكن مع ذلك فإن «الإشتراكيين والشيوعيين الأوائل من ماركس إلى لينين لم يكن لديهم مخطط عياني واضح للمجتمع الذي يدعون إليه. وتلك نقطة الضعف الأساسية للاشتراكية»[٩٧].

بالإضافة إلى نقد التجربة الروسية، فقد انتقد التجربة الإنكليزية مع العلم أنه لم يفصل حسناتها وملامحها المشرقة، ولا سيما إسهاماتها في الضمان الاجتماعي والتأميم الصناعي ومجانية التعليم، إلا أنها رغم ذلك قد وقعت فيما وقعت فيه التجربة الروسية. فقد وقعت في التسلط والبيروقراطية

---

(٩٤) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩، وفروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٩٦) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٩٧) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٨٨.

وانعدام الحريات وابتعدت عن تحقيق الأمل الاشتراكي، وحتى أن العامل «لم يجد فارقاً، فإن أجوره وحقوقه ـ وأهم من هذا أو ذاك ظروف عمله ـ والدور الذي يلعبه في سير العمل، كل ذلك بقى كما كان في أساسه»[٩٨]. أضف إلى ذلك أن فروم انتقد الاشتراكيين الديمقراطيين الذين يصفهم بالفئة المُضلِّلة والمُضلَّلة، ومن واجبنا «ألا نخدع بآراء هذه المُضلِّلة والمُضلَّلة فما برحت الاشتراكية الصحيحة في طموحها الإنساني والخلقي هدفاً لملايين البشر، ومعقد الآمال لإنقاذ الناس مما هم فيه من ألم وخيبة أمل»[٩٩]. من هنا يأتي تأكيد فروم على أهمية الإصلاح الاجتماعي وضرورة إحياء النزعة الإنسانية لحل مشكلات الوجود البشري وتجاوز أخطاء الاشتراكية سواء في صيغتها النظرية أو التجريبية.

فإحلال اللامركزية محل المركزية ـ أو الموازنة بينهما ـ في الصناعة والسياسة والثقافة. وإلغاء البيروقراطية وإحلال النزعة الإنسانية كبديل عنها، سوف يكفلان حلاً دقيقاً للأزمة الاجتماعية التي يعانيها الإنسان الغربي المعاصر على كافة المستويات.

٢ ـ الإصلاح السياسي

ينتقد فروم مفهوم الديمقراطية السائد في الخطاب السياسي المعاصر، لأنه برأيه يفترض وجود ما لا يوجد؛ أي أنه يفترض وجود الإرادة الإنسانية الحرة. وفي الحقيقة أن الإنسان في الديمقراطيات المعاصرة مستلب الإرادة ومتماثل ومندمج بالآخرين عبر وسائل الإعلام والتوجيه التربوي وآليات البيروقراطية السياسية التي تتحكم بالإنسان بحسب ما ترغب هي لا بحسب ما يريد أن يكون عليه الإنسان[١٠٠].

إن فروم ينادي بضرورة تفعيل الديمقراطية المبنية على المشاركة واللامركزية وبذلك سوف تنأى بالمجتمع عن خطر الشمولية والبيروقراطية المركزية، إذ تستطيع الديمقراطية أن تقاوم خطر الشمولية إذا أمكن تحويلها من «ديمقراطية سلبية» أو «ديمقراطية متفرجين» إلى ديمقراطية إيجابية نشيطة

---

(٩٨) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٩١.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ وما بعدها.

«ديمقراطية مشاركة»، حيث شؤون الجماعة قريبة إلى قلوب المواطنين وتهمهم بالقدر نفسه الذي تهمهم به شؤونهم الشخصية؛ أو بتعبير أفضل حيث تكون مصالح الجماعة هي الشاغل الشخصي لكل فرد من أفرادها. . . إن ديمقراطية المشاركة على عكس «الديمقراطيات الشعبية» و «الديمقراطية المركزية» ستكون بطبيعتها غير بيروقراطية، كما أنها تخلق مناخاً لا يسمح بظهور الديماغوجين (الدعاة الكاذبين)»[١٠١].

يفضح فروم آليات البيروقراطية السياسية للديمقراطيات المزيفة عن طريق بيروقراطية الأحزاب والمؤسسات السياسية المتمثل في تقنين رؤية الناخب وإرادة المواطن السياسية الحرة. فالسلطة السياسية البيروقراطية تنتج حقائق خداعة ومزيفة لوعي المواطن الناخب، ولا يهمها بالحقيقة سوى الحصول على الأصوات من المواطنين «إن هذه البيروقراطية السياسية لحاجتها إلى الأصوات تضطر، بطبيعة الحال، إلى الإصغاء إلى إرادة الناخب إلى حدٍ ما، والأحزاب السياسية، معنية بالحصول على أصوات الناخبين، تتماشى مع كل ما يجلب سخطهم، وتنادي بكل ما يبعث في نفوسهم الاطمئنان والرضى. ولا يهمهم في هذا أن يكونوا على حق أو باطل. ولا تتصف الديمقراطية وحدها بهذه الصفة، فالحاكم المستبد ـ كذلك ـ يتملق للإرادة الشعبية»[١٠٢].

زد على ذلك، هنالك انفصال عميق بين رؤية الناخب وممثليه «الشرعيين» في البرلمان، إذ إن المواطن «بعدما يدلي بصوته في الانتخابات يتنازل عن إرادته السياسية لممثليه. . . إن عملية التصويت في الديمقراطيات الكبرى تأخذ صفة الاستفتاء الشعبي، الذي لا يستطيع الناخب فيه أن يفعل أكثر من أن يسجل قبوله أو رفضه للأجهزة السياسية القوية التي يسلم لإحداها إرادته السياسية»[١٠٣]. لذلك ينتقد فروم العملية السياسية في الأنظمة الديمقراطية الغربية المعاصرة، ويصفها بأنها أقرب إلى عرض تلفازي أو مسرحية؟ أو حلبة مصارعة رومانية أو عملية تنويم مغناطيسي يقع ضحيتها المواطن من أجل مكاسب السياسيين وطموحاتهم الانتخابية[١٠٤]. إن الرأي

(١٠١) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٩٥.
(١٠٢) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٢٧.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(١٠٤) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٩٧.

العام أو الاستفتاء الشعبي لا يحقق شيئاً لأن صناديق الاستفتاء الشعبية تعطل النقد والتفكير الحر وتعاني من نقص المعلومات وغياب المناقشة والفاعلية النابعة من حرية المشاركة بالنسبة للمواطنين، وعدم اهتمامها بالجانب الموضوعي المولّد للقناعات السياسية المتغيرة بتغير الظروف»[١٠٥]. فالرأي السياسي الديمقراطي «إذا لم تتوافر له المعلومات الضرورية وفرصة للتمعن وقدرة على جعله مؤثراً وفاعلاً فلن يختلف كثيراً عن التصفيق والتهليل في المباريات الرياضية»[١٠٦].

إن الإصلاح السياسي لإشكاليات النمط الديمقراطي السائد يظهر من خلال تطوير الديمقراطية السياسية اللامركزية، عبر تشكيل مجموعات من الأفراد لا يتجاوز عددهم (٥٠٠) فرد ينتخبون مجلساً نيابياً ويتشاركون في صناعة القرار السياسي، وهو ما يمكنهم من الاتصال بعضهم ببعض: «يجب أن ندرك أن القرارات التي تعبر عن إرادة الناس حقاً لا يمكن أن تصوت في هذا الجو من التصويت العام، وإنما تكون القرارات أقرب إلى الصواب، إذا صدرت عن مجموعات صغيرة نسبياً، لا تزيد المجموعة الواحدة عن خمسمائة فرد»[١٠٧]. ولا يقتصر دورها على الشأن السياسي فحسب، بل يتسع لمجالات عديدة[١٠٨].

في هذه المجموعات اللامركزية يمكن للفرد المناقشة والحوار والتواصل مع الآخرين، مما يؤدي إلى التأثير في صنع القرار وصياغته مع المجلس

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١٠٧) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٢٨. يقول فروم «يتلخص الاقتراح في العمل على تكوين من مئات الآلاف من مجموعات المواجهة (Face-to Face Groups) تتشكل كل واحدة من حوالى ٥٠٠ عضو» وأن نجعل كل واحدة من نفسها هيئة دائمة للتداول واتخاذ القرارات فيما يتعلق بجميع المشكلات الأساسية في الاقتصاد والسياسة الخارجية والصحة والتعليم وغيرها من أوجه الحياة والرفاهية. وتقدم لهذه المجموعات المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع.. لتتولى مناقشتها «دون حضور أحد من خارجها»، ثم تقوم بالتصويت على النتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام ما لدينا من وسائل تقنية يمكن جمع وإحصاء تلك الأصوات في يوم واحد «وشكل هذه الجماعات في مجموعها مجلس يمثل القاعدة الشعبية يمكن أن يكون له نفوذ حاسم على السلطة التشريعية، فضلاً عن نفوذه لدى الجهات والهيئات السياسية الأخرى». انظر: فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٩٦، **وثورة الأمل**، ص ١٧٢.

(١٠٨) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١١٧ ـ ١٣٤ و١٥٩ وما بعدها.

السياسي المنتخب، بل يمكن «تقسيم مكان كل إقليم إلى مجموعات صغيرة تتآلف كل مجموعة منها من نحو خمسمائة شخص طبقاً للإقامة المحلية أو محل العمل. ويتنوع أفراد المجموعة الواحدة من حيث طبيعة تكوينها الاجتماعي. وتجتمع هذه المجموعات دورياً مرة كل شهر مثلاً، وتختار موظفيها ولجانها، والذين ينبغي أن تستبدل بهم غيرهم مرة كل عام»(١٠٩). تعتمد هذه المجموعات اللامركزية على هيئة ثقافية مستقلة سياسياً، توفر المعلومات لهذه المجموعات، وتتكون هذه الهيئة الثقافية من شخصيات متنوعة علمياً واقتصادياً وسياسياً ودينياً وفنياً، بالإضافة إلى كونهم أشخاصاً مستقلين ونزيهين(١١٠).

وبعد مناقشة المعلومات والآراء بين هذه المجموعات اللامركزية ترفع إلى الحكومة لكي تنفذها. والحكومة بدورها تعرضها على المجلس النيابي لنقاشها قبل تنفيذها، وهكذا «تصدر القرارات من الأسفل إلى الأعلى أولاً ثم تعود ثانية من الأعلى إلى الأسفل، وتقدم على أساس تفكير المواطنين أنفسهم تفكيراً إيجابياً يتضمن الشعور بالمسؤولية»(١١١). فالفرد يشارك في صنع القرار مع بقية المواطنين، وفي إدارة البلاد سياسياً بدلاً من حالة التفرد السياسي المجرد والأجوف الذي تمارسه الهيئات السياسية والحكام المتسلطين.

إن فروم يكشف مساوئ المركزية والبيروقراطية ومحاسن اللامركزية فضلاً عن مساوئ البيروقراطية ومحاسن النزعة الإنسانية.

فاللامركزية سوف تتجاوز مثالب المركزية من تسلط وغياب الحرية الفردية والتفكير النقدي الواعي. والشعور بالعجز والسلبية وعبادة الزعيم أو الفاشية ودكتاتورية الحكم المركزي والنزعة الإنسانية سوف تخلص الإنسان من طبيعته التملكية ـ الاستهلاكية التي تؤسسها أنظمة الفكر الاقتصادية والسياسية والتربوية ـ الثقافية، وتحوله من كونه سلعة أو شيئاً إلى كائن ذي كينونة متميزة(١١٢).

---

(١٠٩) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٢٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(١١٢) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٩٨ وما بعدها.

٣ ـ الإصلاح الثقافي

يعول فروم كثيراً على أهمية الشأن التربوي في بث قيم حب الحياة بالإضافة إلى تعزيز الصحة النفسية والعقلية للفرد السليم لتدشين المجتمع السليم. فليس المهم في أنماط التربية والتعليم «تزويد الفرد بالمعارف التي يحتاج إليها لكي يؤدي وظيفته في مدنية صناعية، وأن تصب شخصيته في القالب المطلوب، فيكون طموحاً ومنافساً متعاوناً مع غيره إلى حدٍ ضئيل، ويكون خاضعاً للسلطة، مع درجة من الإستقلال بالحد المطلوب وأن يتقرب إلى غيره بشرط ألا يتصل اتصالاً وثيقاً بأي فرد أو أي شيء»[(١١٣)]. إن من أهم مساوئ الخطاب التربوي أنه قلما يزود الطلبة بالفكر النقدي، ولا يساعد فعلياً على توحيد المعرفة بالعمل عبر اتقان المهن والحرف نظرياً وعملياً[(١١٤)]. لذا لا بد أن يحدث انقلاب حقيقي في طرق التعليم والتربية المتبعة؛ وربط الجانب النظري بالجانب العملي، إذ إن أي عملية فصل بينهما، تؤدي إلى إحداث خلل في البنية التربوية، الأمر الذي يشمل أنظمة التعليم والتربية للأطفال والبالغين[(١١٥)].

أضف إلى هذا الأهمية الثقافية للفنون الجماعية والطقوس التي تساعد على تحقيق الانسجام العقلي والروحي للإنسان. فالفن بحسب رؤية فروم «أن نستجيب للحياة بحواسنا بطريقة لها معنى، وفيها مهارة، وطريقة منتجة، إيجابية فيها مشاركة. والمشاركة في هذا المعنى لها أهمية قصوى، لأنها تفرق بين الفن الجماعي الذي أقصده والفن بالمعنى الحديث»[(١١٦)]. فالفن بوصفه ظاهرة ثقافية لها عمق اجتماعي اشتراكي، وهو تعبير أدق من مصطلح الطقوس ذي الدلالة الدينية. الفن حاجة إنسانية تمكن الإنسان من الاتصال بالعالم الخارجي بصورة إنتاجية، إذ «لا يمكن للإنسان أن يخرج من نطاق الحياة السلبية إلى نطاق الحياة الإيجابية المنتجة إلا إذا

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ و٥٥؛ فروم: **المجتمع السليم**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، و**ثورة الأمل**، ص ١٣٢.

(١١٤) إريك فروم: **المجتمع السليم**، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ **الخوف من الحرية**، ص ١٩٨، و**الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١٠٨.

(١١٥) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥، وفروم، **ثورة الأمل**، ص ٨٣ وما بعدها.

وصل نفسه بالعالم وصلاً فنياً، وليس فلسفياً أو علمياً فحسب»[117].

جميع هذه الإصلاحات تدفع نحو استهلاك إنساني أو أنسنة الاستهلاك، وتغيير الإعلام وأنظمة الصناعة والاستهلاك، والدعوة إلى إبراز أولوية خوف الإنسان في الدخل والضمان الاجتماعي في الصحة والتعليم ومحاربة الاستهلاك الضار عبر الدولة والأفراد المشاركين في صناعة القرار داخل المجموعات الصغيرة بسن القوانين المفيدة لما يسمى الاستهلاك الرشيد أو المفيد، وتطوير الثقافة والتربية والتعليم للكبار والصغار مع تقليل ساعات العمل والإنتاج، وإيجاد سبل لتقنين الاستهلاك والإنتاج بما يخدم الحياة الإنسانية وكرامتها على كافة الصعد.

إن الشعوب البدائية تعد أرقى ثقافياً وأصح نفسياً وعقلياً من الشعوب المتحضرة والمتعلمة، لأنها تمارس طقوساً جماعية معبرة عن نفسها بطريقة مشتركة وفعالة، فهذه الطقوس الجماعية والفنون تقضي ولو نسبياً على حالة الاغتراب التي تلازم حياة الإنسان الغربي، كالطقوس الجماعية في الرقص والغناء[118].

وللدين دوره الثقافي والتربوي الأخلاقي في نشر القيم الروحية السامية كالمحبة والعدالة. . . فبدلاً من عبادة الأوثان الجديدة، نعبد الله بشكل فعلي لا زائف، لأننا حقاً نقدس أوثاناً كثيرة ونعبدها. ولو آمنا حقيقة بالله لحطمنا هذه الأصنام، فنحن نؤله الدولة، ونؤله في الدول الدكتاتورية القوة، ونؤله الآلة، ونؤلّه فكرة النجاح. وفي سبيل ذلك ينفصل نشاطنا عن احتياجات نفوسنا، وتضعف في الإنسان صفاته الروحية. ومهما يكن من أمر فواجب الإنسان الحر أن يستنكر عبادة هذه الأصنام سواء أكان من المؤمنين بوحدانية الله أم من دعاة دين جديد. وواجبنا أن نهتم بالجوهر دون العرض وباللباب دون القشور. . وبالإنسان دون النظم. .[119] إن نقد الصنمية ينجم عنه خلق عقيدة إنسانية جديدة تتمركز حول الحب والتواضع والإيمان بالعالمية أو

---

(117) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٣٦. يقارن بـ: هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ٢١٦ وما بعدها.

(118) فروم: **المجتمع السليم**، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(119) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٢٤٠.

الكونية، والتعاليم الإنسانية في (أديان الشرق والغرب) والعقلانية، والاهتمام بالحياة ورفض المذاهب والأيديولوجيات التسلطية، وكل ذلك يمكن تحقيقه على يد معلم عظيم[١٢٠].

وهذه الطقوس تناقض الطقوس السائدة في عصرنا نوعاً وكماً. ولأجل ذلك لا بد من إحياء تلك الطقوس القديمة كالرقص والغناء والمسرحيات والموسيقى الجماعية[١٢١]. ويؤكد فروم في الإصلاح الثقافي أهمية اللامركزية بحيث «لا بد من قيام مجموعات من الناس يواجه بعضهم بعضاً، ويشتركون جميعاً في نشاطهم اشتراكاً فعلياً إيجابياً ينطوي على تحمل المسؤولية»[١٢٢].

بل إنه يوصي بضرورة إحياء الفن المشترك والوعي الجمالي الجماعي في كافة مجالات الحياة الإنسانية، سواء في العمل الصناعي أو الثقافي والتربوي بالاستعانة بوسائل إعلام إنسانية لا تسعى نحو الربح والمكاسب المادية. لذا لا بد من الدعوة إلى الإصلاح الشامل لخلق الاشتراكية الإنسانية والقضاء على أنماط الحياة المغتربة[١٢٣].

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩. يعتقد ماركوز بأهمية البعد الثوري الجمالي للفن إذ يقول: «يبدو بالفعل أن الفن، من حيث هو فن، يعبّر عن حقيقة، عن تجربة، عن حاجة آسرة، وكلها عوامل أساسية في الثورة، وإن لم يكن مضمارها مضمار الممارسة الجذرية». انظر: هربرت ماركوز، **البعد الجمالي**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٢.

القسم الثاني

النظرية النقدية

اغتراب الحريات بين آليات المواجهة والهروب

(التشخيـص والعـلاج)

الفصل الثالث

إشكالية الاغتراب

أولاً: معنى الاغتراب

يكاد يتفق الباحثون، على اختلاف مشاربهم وتنوع اختصاصاتهم، في مسألة تعدد معاني الاغتراب وغموض دلالته(*)، وعدم دقة انطباقه على عدد هائل من الظواهر والحالات التي توصف بأنها «مغتربة».

من هنا نلمس الصعوبة في تحديد دلالة المصطلح تحديداً يلغي ما يحيط به من تشويش وغموض، وإن كان ذلك لا يلغي أو يعدم القيام بتلك المهمة رغم صعوبتها واستحالة التوصل إلى الدقة المطلوبة.

وما تجدر الإشارة إليه أن المصطلح المذكور يعد من أكثر المصطلحات تردداً وحضوراً في ميادين متنوعة ومختلفة، بل ومتباعدة، كالعلوم الإنسانية والأدب والفنون فضلاً عن التصوف والدين.

وسنحاول أن نبين أهم المعاني اللغوية والإصطلاحية لهذا المصطلح

(*) يشير مؤلف كتاب ـ **الاغتراب** ـ إلى هذه المسألة بشيء من الاستفاضة إذ يقول: «وحيثما تطرح تعريفات واضحة لاصطلاح الاغتراب فإنها غالباً ما تكون مختلفة وتفتقر إلى الوضوح فيما يتعلق بعلاقة كل تعريف منها بالآخر. . . .»، مع تركيز «شاخت» على أهمية دراسة المصطلح تاريخياً وتطورات دلالته من الناحية الفيلولوجية أي (تطور دلالة المصطلح لغوياً عبر تاريخ اللغات). انظر المقدمة في: ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٦ ـ ٦٢ خاصة ص ٥٧.

(Alienation) يرد الاغتراب بالمعنى اللغوي في مستويات دلالية أربعة هي:

١ ـ الدلالة القانونية.

٢ ـ الدلالة النفسية.

٣ ـ الدلالة الاجتماعية.

٤ ـ الدلالة الدينية.

أن الأصل اللغوي لكلمة الاغتراب يعود إلى كلمة لاتينية (Alienatio)، إذ إن «الأصل الذي اشتقت منه الكلمة الإنكليزية (Alienation) أو نظيرتها الفرنسية (Alienation) الدالة على الاغتراب هو الكلمة اللاتينية (Alienatio)، وهي اسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني (Alienare) بمعنى ينقل ويحول أو يسلم أو يبعد. وهذا الفعل مأخوذ بدوره من كلمة لاتينية أخرى هي (Alienus) بمعنى الانتماء إلى الآخر، وهذه الأخرى مشتقة في نهاية الأمر من كلمة (Alins) بمعنى الآخر أو آخر»[١]، والآخر يعني اسماً أو صفة كما يقول شاخت[٢].

يتركز معنى الاغتراب باللغة اللاتينية وبقية اللغات (الإنكليزية والفرنسية والألمانية) على معان أربعة كما ذَكَرنا، بغض النظر عن الاستخدامات المتنوعة للمصطلح حسب المذاهب والتيارات الفكرية. وبعبارة أدق أن المعنى اللاتيني للاغتراب أخذ يتردد في اللغات الأُخرى مكرراً المعنى ذاته، إذ يقول شاخت:

«يمكننا تتبع اصطلاح الاغتراب عن طريق اللغتين الفرنسية والإنكليزية حتى الكلاسيكيات اللاتينية، ولا يزال هذان الاصطلاحان ـ الغربة والاغتراب ـ يحتفظان بجانب من استخداماتهما الأصلية، بل إن كافة الاستخدامات القياسية الواردة في المعاجم الحديثة مستمدة في الحقيقة من هذه الاستخدامات»[٣].

---

(١) محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢) شاخت، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٣؛ رجب، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٠، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند إريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٣٨. ويذكر شاخت (ص ٦٧) أن كلمة الغربة الألمانية (Entfremdung) وكلمة غريب أو آخر (Fremd) تحملان دلالة الاغتراب نفسها في الإنكليزية.

أما أهم المعاني اللغوية للاغتراب، أربعة كما ذكرنا، ونحب أن نبين كل واحد منها لزيادة التوضيح.

المعنى الأول/ المعنى القانوني

يرتبط هذا المعنى بدلالة المصطلح على نقل الملكية بالتراضي أو بالقوة، إذ يدل الفعل (Alienare) «على نقل وتحويل أو تسليم أي شيء إلى شخص آخر. وعلى ذلك فإن ما هو ملكي، عقاراً كان أو مالاً أو غير هذا من الأشياء التي هي في حيازتي، ليصبح من خلال عملية النقل هذه شيئاً آخر غيري وغريباً عني، لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية إنسان آخر»[٤].

لذا فإن نقل ملكية شيء، أو انتزاعها من شخص وتسليمها لآخر، اغتراب بالمعنى القانوني، إذ إن الشيء سوف يصبح ملكاً لشخص آخر، وفي الوقت نفسه يصبح غريباً عني. وهو ما يشابهه عند ماركس إذ يغترب العامل أمام نتاج عمله، والذي يصبح تمريناً عنه ومملوكاً من قبل رب العمل، وكذلك الاغتراب بمعناه الديني إذ ينقل الإنسان صفاته إلى كائن أعلى يصبح غريباً عنه[٥].

إن لفظتي (Alienatio) و(Alienare) تشيران إلى نقل الملكية وإزالتها وانتزاعها ونقلها إلى شخص آخر. وقد يتضمنان التعويض في هذا النقل للملكية كما يرى شاخت[٦].

لذلك فإن هذا المعنى يتضمن القسر والإلزام من جهة والحرية والإرادة من جهة ثانية في مضمار نقل ملكية الأشياء للآخرين. وهو ما يسميه محمود رجب الطابع الجدلي للاغتراب. فهذا المعنى «يعني من ناحية النقل والتسليم على نحو إرادي مقصود ومن ناحية أخرى يعني العرف أو التقليد الذي ينطوي على القسر والإجبار أو الاستحواذ من جانب آخر»[٧].

أي أن الاغتراب بمعناه القانوني يتضمن جانبين متناقضين أحدهما الحرية

(٤) رجب، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٥) إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ٥٠ وما بعدها.

(٦) شاخت، **الاغتراب**، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٧) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ٣٢.

والآخر الضرورة الذي **يظهر** بجلاء في مفهوم هيغل للاغتراب لاحقاً المعنى الذي سوف نشهد **له حضوراً** في أعمال فروم من خلال صراع الحرية الفردية وكيفية خلق **توازن حقيقي** بينها وبين الحرية الاجتماعية التي تخص المجموعة التي ينتمي **إليها الأفراد**.

المعنى الثاني/ الاغتراب بمعنى الاضطراب العقلي

تشير لفظة (Alienato) إلى معانٍ أخرى، ولا سيما في اللغة الإنكليزية ذات الأصل اللاتيني في العصر الوسيط، منها، الإشارة إلى حالة الاضطراب العقلي وفقدان الوعي، وكل حالات الاضطراب العقلي والحسي[٨]. فهذه اللفظة تدل على أحوال نفسية وعقلية، منها الشرود الذهني وغياب الوعي كما هو الحال في الصرع وفي شرب الخمر والخرف والخبل[٩].

هذا المعنى له صدى عميق في كتابات فروم ونظريته النقدية، إذ إنه ألمح لهذه الدلالة بالقول إن كل الأعراض العصابية إن لم نقل بعضاً منها، نتيجة من نتائج الاغتراب، على اعتبار أنه مرض الحضارة الحديثة، بل إن العصابي فاقد لمعرفة ذاته وبالنتيجة مغترب عن ذاته. لذا بالإمكان القول بأن كل عصاب هو نتيجة من نتائج الاغتراب، بل المغترب عصابي فالإثنان فاقدان لذاتهما[١٠].

المعنى الثالث/ الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر

ويقصد به الاغتراب الاجتماعي، ولاسيما في العلاقات الاجتماعية والشخصية، إذ قد يحدث الانفصال بين الإنسان وأقرانه، أو يحصل فتور في العلاقات الاجتماعية فالفعل (Alienare) و(Alienatio) يفيدان حصول الفتور في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وكذلك الانفصال والتنافر في العلاقات مع الآخرين[١١].

وهذا ما يدلل دلالة واضحة على مدى الترابط النفسي والاجتماعي في

---

(٨) شاخت، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩) رجب، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٠) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٤٩ وما بعدها، ٦١ و١٠٩.

(١١) شاخت، **الاغتراب**، ص ٦٥.

ميدان العلاقات الاجتماعية، بمعنى أن الاغتراب له أسبابه وعوامله الاجتماعية بغض النظر عن الأسباب النفسية، أي أن «أغلب المغتربين نفسياً كانوا أيضاً مغتربين اجتماعياً، بمعنى أن اغترابهم أي اضطرابهم كان في جانب كبير منه أثراً من آثار نبذ المجتمع أو تجاهله أو مطاردته لهم... ومن ثم كانوا غرباء بين الآخرين، يتميزون بعدم الانتماء إلى الآراء أو المعتقدات الشائعة المألوفة»(١٢).

وهذا المفهوم يرد عند فيلسوفنا إريك فروم، ولاسيما في الاغتراب عن الآخرين واغتراب المرء عن ذاته، بفعل عوامل تتعلق به نفسياً أو اجتماعياً، كما سوف يتضح ذلك لاحقاً.

المعنى الرابع/ الاغتراب الديني

يظهر هذا النوع في العلاقات بين الإنسان وربه، إذ يحدث الانفصال والابتعاد والفرقة بسبب الخطيئة التي تجعل علاقة الإنسان المتدين بربه علاقة اغترابية ومنفصلة. ويورد «شاخت» نصوصاً من كتاب العهد الجديد، تنص على إيراد لفظة غربة واغتراب أو غرباء عن الله والتي تعني الابتعاد عن الله، إذ يقول: «يرد هذا الاصطلاح ـ أي الاغتراب ـ في الكتاب المقدس، فيقول القديس بولس في رسالته إلى أهل أفسوس في حديثه عن الأغيار، فأقول لكم واستحلفكم بالرب ألا تسيروا بعد ذلك سيرة الوثنيين، يتبعون مذهبهم الباطل بظلام بصائرهم، وقد جعلهم جهلهم غرباء عن حياة الله، لقساوة قلوبهم، فلما فقدوا كل حسن استسلموا إلى الفجور فانغمسوا في كل فاحشة مستهترين»(١٣).

---

(١٢) رجب، الاغتراب: **سيرة مصطلح**، ص ٣٦ ـ ٣٧، ينظر كذلك في المعنى النفسي والاجتماعي في الحضارة العربية الإسلامية وتراثها، ولاسيما عند الفلاسفة والأدباء والمتصوفة في الثقافة الإسلامية مثلاً عند ابن عربي والسهروردي والحلاج والتوحيدي وابن ماجه فضلاً عن القرآن واستخداماته لكلمة الانفصال التي تؤدي معنى الاغتراب والغربة (ص ٤٠ وما بعدها). الأمر الذي جعلنا نستغرب لغياب جميع الأسماء والمفكرين المسلمين وغيرهم في الحضارة العربية الإسلامية من كتابات فروم، إلا بصورة مختصرة لا تعطي الأهمية للأعلام المذكورين في سياق نصه الفلسفي. انظر أيضاً: فتح الله خليف، «الاغتراب في الإسلام،» **عالم الفكر**، السنة ١٠، العدد ١ (١٩٧٩)، ص ٨٣ ـ ٩٨.

(١٣) شاخت، المصدر نفسه، ص ٦٩.

وتكشف أعمال هيغل المبكرة عن الاغتراب الديني في مسألة علاقة الإنسان بالإله وكيف تحول الدين المسيحي بعد المسيح إلى دين موضوعي ووضعي يلغي العقل والحريات، ويفقد به الإنسان فرديته وشخصه، ويصبح فيه غريباً عن ذاته وعن الإله، بل حتى الإله أصبح غريباً[(١٤)].

الأمر الذي سوف يتضح عند إريك فروم، ولا سيما في رؤيته للدين وتمييزه للدين العقلاني وغير العقلاني، وفقاً للحرية الفردية وحضور الذات والعقلانية، فأي غياب لهذه الشروط يحدث شرخاً للعلاقة بين الإنسان وربه. وبالتالي يسود نمط علاقة اغترابية، وسيطرة الأصنام على مختلف مجالات الحياة بما فيها الدينية. ولذلك نلاحظ الأثر الهيغلي واضحاً في فلسفة فروم النقدية، ولا سيما في فهمه للدين.

ويبدو أن مارتن لوثر وجون كالفن لم يستخدما المصطلح ـ اغتراب ـ كثيراً في ترجماتهم للنصوص المقدسة كما يرى شاخت، فهو استخدام عرضي لم يرد كثيراً في كتاباتهم المقدسة[(١٥)].

ثانياً: مصادر فهم الاغتراب عند فروم

إن الحديث عن الاغتراب يتطلب بحوثاً ودراسات تخرج بحثنا عن غايته، إذا ما أردنا أن نستعرض دلالات المصطلح فلسفياً لسعتها وتنوعها واختلافها، بل وتناقضها. ولا سيما إذا عرفنا أن المهم بالنسبة لدينا هو معرفة أهم المصادر الفلسفية بالنسبة لمفهوم فروم للاغتراب أو بيان المصادر الفكرية التي استند إليها في فهمه للاغتراب بوصفه مشكلة من جهة وسبل العلاج وآليات الخروج من الأزمة وتحقيق المجتمع اللامغترب من جهة ثانية.

ولعل من بين أهم المصادر الفلسفية عند فيلسوفنا هي الماركسية والوجودية، أو بشكل أدق الرجوع إلى ماركس الشاب في فهم مشكلة الاغتراب وإيجاد الحلول المناسبة لها، فضلاً عن استلهام الفلسفة الوجودية كأفق فلسفي في بيان الأزمة الروحية والأخلاقية للإنسان في علاقته بالآخرين والعالم، وعلاقته بذاته والطبيعة والإله.

---

(١٤) رجب، المصدر نفسه، ص ١١٢ وما بعدها.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩، وشاخت، المصدر نفسه، ص ٧٠. يرجع (محمود رجب)، الترجمات المقدسة للنصوص الإنجيلية ـ الإنجيل ـ إلى الأصل اليوناني.

بالإضافة إلى ذلك نلمس حضور مرجعيات فكرية متنوعة في خطاب فروم النقدي من فلسفية ودينية وأدبية وأخلاقية، استند إليها لفهم إشكالية غياب الذات وضياعها واغترابها، فمثلاً هيغل وفويرباخ وروسو على نحو معين من جانب، واليهودية والمسيحية والبوذية من جانب آخر، وغوته وشلر، وماركس بصورته الفلسفية التي يطرحها فروم من جهة، والفلاسفة الوجوديون ولا سيما كيركيغارد وبول تيليش وهايدغر وسارتر وكل الرؤى الأخلاقية لحل الأزمة الوجودية للإنسان. من هنا ارتأى الباحث أن يقدم شبه ببلوغرافيا مبسطة لتاريخ بحث الاغتراب وآليات حلوله فلسفياً، لعلها توضح مدى استلهامها من قبل فروم في إطار بحثه الفلسفي ـ الاجتماعي ـ النفسي الرامي إلى خلق فلسفة إنسانية ذات منحى إشتراكي إنساني.

١ ـ الاغتراب عند هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)

يعد هيغل أول مفكر «يستخدم في مؤلفاته كلها تقريباً مصطلح الاغتراب على نحو منهجي ومفصل، بل لقد استعمله في الصفحات، بما يزيد على المائة في كتابه **ظاهريات الروح** الذي نشره عام ١٨٠٧... وبذلك يحول الاغتراب على يديه من مجرد إشكال يعانيه الإنسان في عصور الأزمة والقلق، أو مجرد فكرة في أذهان بعض المفكرين... إلى مصطلح فني ومفهوم دقيق يطلق عن قصد، ومن هنا كان النظر إلى هيغل ـ من جانب الباحثين ـ على أنه أبو الاغتراب»[١٦].

على ما يبدو أن حياة هيغل المبكرة تعكس مقدار انشغاله بمشكلات عصره الراهنة آنذاك، بل اهتمامه بواقعه السياسي والاجتماعي.

يرد مصطلح الاغتراب في خطاب هيغل باستعمالين، إذ إنه يستعمله بمعنى الانفصال (Separation) ويستعمله للإشارة إلى معنى التخلي والتناول (Relinquishment).

والانفصال والتنازل كلاهما مرتبط بعلاقة الفرد بالمجتمع، الأول عندما ينفصل عن المجتمع والثاني عندما يتخلى عن ذاته[١٧].

---

(١٦) رجب، المصدر نفسه، ص ٩ و١٣.

(١٧) قيس النوري، «الاغتراب: اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً،» **عالم الفكر**، السنة ١٠، العدد ١ (١٩٧٩)، ص ٢٠ ـ ٢١.

ويذكر جيمس كوينز أن اهتمامات هيغل الدينية وانشغاله بمشكلات العصر الحديث **جعلته** يلمس أوجهاً للاغتراب ذي ألوان ثلاثة أو تجليات ثلاثة هي الاغتراب الاجتماعي والديني والفلسفي[18]. خاصة في أعماله المبكرة إذ **اكتشفت** عام ١٩٠٥ على يد الفيلسوف الألماني دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، **والتي** نشرها نول (Nohl) عام ١٩٠٧ تحت عنوان **مؤلفات الشباب الدينية لهيغل** وهي مؤلفات تكاد تدور حول محوري الحرية والاغتراب[19].

إن أصل الإشكالية هو في عدم **فهم** آلية العلاقة الحقيقية بين المتناهي **واللامتناهي أي بين الإنسان والإله، بعكس** ما تطرحه الأديان **والفلسفات** السائدة آنذاك، فضلاً عما **يعضد** تلك العلاقة المرفوضة من قبل هيغل، **بفعل** العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي **جعلت** الإنسان مغترباً عن ذاته وعن عصره وعن إلهه المفارق أو سيده اللامتناهي[20].

إن هذه الأعمال المبكرة **كشفت** مدى الاهتمام الذي كان يوليه هيغل للاغتراب، ولا سيما الديني منه، وماهية العلاقة بين الإنسان والله، ومدى **التحولات التي طرأت على الدين المسيحي، إذ جعلته ديناً وضعياً يلغي** الحريات والعقل، **تفقد** فيه الذات الإنسانية حريتها وفرديتها، **فأصبح** الإنسان **مغترباً** عن ذاته، بل إن الله بات غريباً عن الإنسان. ومما **ساعد على ذلك** السلطة السياسية القائمة آنذاك «الإمبراطورية الرومانية» التي **أحكمت قبضتها** على الحريات والآراء والحقوق، **بعكس ما توفر منها في العصر اليوناني في** دولة ـ المدينة من حريات وحقوق ووجود إنساني سعيد[21].

لقد **تأثر** هيغل بكل من فخته وروسو وشلر **في فهم الاغتراب وعلاجه**، وهي ما تسمى عند بعض الباحثين بمرحلة ما قبل هيغل. أو لنقل بعبارة أدق أصبح هيغل **فاصلاً** زمنياً بين ما قبله وما بعده في فهم الاغتراب.

---

(١٨) جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار العالم العربي، ١٩٧٣)، ص ٢٨٣.

(١٩) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢٠) كولينز، المصدر نفسه، ص ٢٨٤ وما بعدها.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥. لقد «أحدثت زيادة الثروة والتوسع في المغامرة العسكرية تصدعاً في السياسة المحكمة، وحطمت الإحساس بالتكريس للكل الاجتماعي، وحولت انتباه الفرد إلى باطن نفسه وإلى مصلحته الخاصة، وضاعت الحرية واحترام الذات في هذا الموقف. . .». انظر أيضاً: رجب، المصدر نفسه، ص ١٠٩ وما بعدها.

ما يهمنا هو بيان أهمية الرؤية الهيغلية بالنسبة للفلسفة عامة، وأثرها في اللاحقين لهيغل، ومدى تأثره بالسابقين عليه، وما مدى الاستفادة المتحققة في فهم فيلسوفنا للاغتراب وسبل علاجه.

وسوف نحاول أن نعرج على بعض المحطات المهمة في فهم الاغتراب فلسفياً، كونها بنظرنا، تعد مصادر أساسية لفهم فروم للاغتراب وكيفية قهره للخروج من مأزقه.

ترك جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) أثره البارز في هيغل تحديداً فيما يتعلق بالاغتراب، أبان تناوله فكرة العقد الاجتماعي.

يعد روسو من أوائل الشخصيات التي كشفت جدل العلاقة بين الحضارة والقيم أو جدل الحضارة والطبيعة، فكل عملية تقدم حضارية يتبعها برأيه ضياع للإنسان أمام الملكية وعدم المساواة والجشع والصراع والكراهية والعبودية والبؤس. إنه توصل إلى «استشفاف السياقات الحقيقية الكامنة وراء التطور الاجتماعي، حيث تمتزج مكتسبات الحضارة وزيادة التقدم مع انحطاط البشرية»[٢٢].

إن روسو فهم فعل الاغتراب في العملية الاجتماعية وتأسيس العقد الاجتماعي فهو برأيه يحمل دلالتين، الأولى تعني النقل والثانية تعني التخلي[٢٣].

وهذان المصطلحان يدخلان ضمن نظريته في العقد الاجتماعي وتأسيس الدولة من قبل الأفراد، فهو يستخدم في كتابه **العقد الاجتماعي** الاصطلاحين الفرنسيين المقابلين لاصطلاح (Alienere) إذ استخدمه (جروتيوس) ليعني به جعل شيء ما ملكاً لآخر، أو الأخذ أو النقل، وكذلك المصطلح الإنكليزي (Divest) الذي استخدمه هوبز بمعنى التجريد أو التخلي، ويبدو أن كِلا الاصطلاحين مرتبط بذهنه بالآخر بصورة وثيقة. . .»[٢٤]. ولفعل التخلي أو

---

(٢٢) فيصل عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة** (بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥)، ص ١٢٦.

(٢٣) شاخت، **الاغتراب**، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣. لقد كان جروثيوس أول من استخدم مصطلح الاغتراب في الفكر السياسي الاجتماعي أو في نظرية العقد الاجتماعي قبل هيغل، في كتابه عن **قانون الحرب والسلام** (ص ٧١).

التنازل والأخذ معنيان، معنى إيجابي يتضمن نقل الحريات والحقوق الفردية للمجتمع في العقد الاجتماعي والتنازل عنها من أجل مصلحة الجميع لتأسيس مجتمع سياسي محكوم بقانون تقوده حكومة منظمة دستورياً ينجم عن ضياع الإنسان واغترابه عن ذاته بفعل الحضارة الحديثة والمجتمع البشري الذي يلغي الذات الإنسانية وماهيتها الحقيقية عن طريق التنظيمات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والعلمية(٢٥).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المصطلحين، التخلي والنقل، يشيران إلى الاغتراب(*) بحد ذاتهما، إلا إذا نجم عن ذلك تحقيق الغاية المرجوة من وراء فعل التخلي عن الحقوق والحريات، أي تأسيس المجتمع المدني، وتأسيس الدولة، سواء أكان التخلي أم النقل يتم بإرادة أم قسراً، وهو ما يغير من دلالتهما السلبية.

ولقد استخدم كل من شلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) وفخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) مصطلح الاغتراب قبل هيغل، مع أخذ الفارق بينهما بنظر الاعتبار، إذ «يستعمله فخته في مجال الأنطولوجيا لوصف تلك العملية الإبداعية والإيجابية المقبولة التي تتخارج بمقتضاها الظواهر والموضوعات من الروح أو الذات». أما شلر فهو «يهبط به إلى مجال التاريخ والفن والأخلاق لتأخذ دلالة سلبية غير مقبولة تتمثل في انفصال الإنسان عن ذاته والعالم انفصالاً يصبح معه غير قادر على التناغم والانسجام لا مع نفسه ولا مع العالم»(٢٦).

يلاحظ مما سبق الإسهام الواضح في فهم الاغتراب، ومدى الاستفادة العميقة التي تركت بصماتها على نظرية فروم النقدية، ولا سيما في فهمه للاغتراب من خلال علاقة الفرد بالآخرين، أو اغترابه عن ذاته وعن الآخرين كما سوف يتضح بالبحث.

---

(٢٥) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١٠ وما بعدها.

(*) يعرف روسو الاغتراب قائلاً في كتابه **العقد الاجتماعي** «أن تغترب يعني أن تعطي أو أن تبيع. فالإنسان الذي يصبح عبداً لآخر لا يعطي ذاته وإنما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاء حياته. أما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته؟». انظر: مراد وهبة، «الاغتراب والوعي الكوني،» **عالم الفكر**، السنة ١٠، العدد ١ (١٩٧٩)، ص ٩٩. ويقول أيضاً: فأول شخص أقدم على تسييج قطعة من الأرض، وخطر له أنه يقول (هذا لي)، ووجد أناساً على درجة كافية من البساطة لكي يصدقوه كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، انظر: عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة**، ص ١٢٥.

(٢٦) رجب، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

ويتضح معنى التخارج (Entausserung) عند فخته في دلالته على التسليم والتجرد، إذ إنه استخدمه في كتابه **علم المعرفة** بـ «معنى الموضوع باعتباره تجريداً من جانب الذات، فالعالم الظاهري: الموضوع تبدعه الروح (أي الذات)، إن الروح تستخرجه من ذاتها وتطرحه ضد ذاتها باعتباره شيئاً أصبح الآن خارجياً بالنسبة لها بمعنى من المعاني...»[٢٧]. ويشير حسن حنفي إلى أن فخته كان أول من دشن المصطلح فلسفياً، إذ إن المصطلح «لم يصبح مفهوماً فلسفياً إلا عند فخته، فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لا حياة فيه ولا صراع...»[٢٨].

أما بصدد استعمال شلر للاغتراب، وأثره في مفهوم هيغل للاغتراب، ولا سيما في كتابه، **رسائل في التربية الجمالية للإنسان**، فقد انشغل بتحقيق التوازن بين الإنسان والعالم، الأمر الذي شغل الفكر الهيغلي خاصة في معالجته لمسألة الاغتراب[٢٩]. وهذا كله يتم بفعل الجمال أو الفن الجميل، والمهم لديه تهذيب السياسي بالجميل والجمال، بل تهذيب كل ما هو وضعي بالجمال والأخلاق ليصبح العالم حراً بما فيه الإنسان[٣٠].

إن استخدام هيغل لمصطلح الاغتراب لم يخرج إلى النور بشكل ناضج، إلا في أعماله المتأخرة، مع الأخذ بنظر الاعتبار استخدامه له في أعمال الشباب، فهو لم يستخلص فهمه للاغتراب من خلال الإبقاء على ذلك الفهم الذي يركز على أنه غياب الحريات والتلقائية، ولا سيما في أعمال الشباب التي اكتشفت بعد وفاته. ولذلك يصح القول إن «هيغل لم يتوصل في الحقيقة، إلى مصطلح الاغتراب فجأة أو اعتباطاً، بل لقد خضع هو نفسه لذلك التحول التدريجي الذي طرأ على مسيرة المصطلح. فنحن نراه يعاني، وهو شاب أزمة عصره التي كانت في صميمها أزمة اغتراب، وكان يعبر عن هذه التجربة الحية الإنسانية في مؤلفات الشباب الدينية بمصطلحات أخرى

---

(٢٧) شاخت، **الاغتراب**، ص ٧٦ ـ ٧٧. يقول شاخت (ص ٢٧) «وهذا الاصطلاح على جانب كبير من التوفيق لأن المعنى الحرفي للفعل المشتق منه (Aussey) بمعنى يجعل شيئاً خارجياً أو مفارقاً».

(٢٨) حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ،» **عالم الفكر**، السنة ١٠، العدد ١ (١٩٧٩)، ص ٤١.

(٢٩) شاخت، المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٣٠) فريدريش شيللر، **رسائل في التربية الجمالية للإنسان: دراسة فكرية**، ترجمة الياس حاجوج وفاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٧٩ وما بعدها وص ١١٣.

غير الاغتراب، كان يستمدها من الدين والسياسة. ولم ترد كلمة الاغتراب نفسها في هذه المؤلفات، سوى مرات قلائل. «و بوجه عام كان القول بأن الاغتراب عند **هيغل الشاب** كان يحمل دلالة سلبية غير مقبولة، إذ كان يعني في أغلب المواضع، **فقدان** الحرية والتلقائية والحيوية...»[٣١]. فالأمر الذي كان يشغله في شبابه هو غياب الحرية وسيطرة أوجه الاغتراب دينياً وفلسفياً واجتماعياً كما ذكرنا سابقاً، أي البعد النقدي لفلسفة هيغل لم يعر أي أهمية إلا للجانب السلبي للحياة الراهنة آنذاك.

أما دلالته المزدوجة أي كونه ذا معنى سلبي من جهة، وإيجابي من جهة أخرى فإنه أخذ يتردد بشكل مألوف وأساسي في مؤلفات هيغل اللاحقة، أي مؤلفات النضج مثلاً **ظاهريات الروح** (١٨٠٧) والذي يعد أول مؤلفاته التي تعرض فلسفته، وكذلك كتاباته منذ عام (١٨٠٨) وحتى وفاته (١٨٣١) والتي تعبر عن مذهبه الفلسفي النهائي[٣٢].

ويستخدم هيغل في كتابه عن فخته وشلنغ مصطلح ـ التشعب ـ الذي يشير فيه إلى صفة الذات المزدوجة، فهي فردية ومتعددة في الوقت نفسه، ويمكن حل هذا التشعب في رأيه عن طريق الفلسفة والدين، إلا أن الأولى أخذت الحيز الأكبر من اهتمامه في حل الخلافات وتحقيق الوحدة[٣٣].

أما بصدد ثنائية الدلالة للاغتراب عند هيغل فهي تتطبع بإشارته إلى الانفصال عن المجموع من جهة والتسليم والتنازل عن الحريات من أجل الآخرين من جهة أخرى. فالانفصال يعبر عن الجانب السلبي. أما الجانب الإيجابي فهو يظهر في فعل التسليم والنقل لكل ما هو فردي خاص من أجل المجموع في تحقيق العقد الاجتماعي ولاستعادة الوحدة مع الآخرين[٣٤].

ويلاحظ ذاك البعد الجدلي لمفهوم الاغتراب في أنه يأتي تارة بمعنى الانفصال ـ السلبي ـ وتارة يأتي بالاتحاد والتسليم ـ الإيجابي. والمعنيان يتضمنان الجانب الديني والجانب السياسي، فالأول يظهر في انفصال الإنسان

---

(٣١) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥، وغيورغ فلهلم فردريش هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، [سلسلة] فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص ٥١٣ وما بعدها.

(٣٣) شاخت، **الاغتراب**، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.

عن ربه، والثاني يظهر في الجانب الاجتماعي ـ السياسي، ولا سيما في علاقة الإنسان مع الآخرين في تشكيل الدولة والمجتمع المدني.

الاغتراب عند هيغل يتضمن الانفصال من جهة الفرد. ولأجل قهر الانفصال يتم التسليم أو التنازل عن الخصوصية الفردية للبنية الاجتماعية(*) لتحقيق التوازن(٣٥).

لذا فإن ازدواجية المعنى (للاغتراب) عند هيغل أخذت تتردد في كتابات النضج، إذ إن في «هذه المؤلفات التي تسمى مؤلفات سن النضج أتضح ما لمصطلح الاغتراب من ازدواج في الدلالة، فنحن نرى المعنى الإيجابي الذي يتمثل في تخارج الروح وتجليه على نحو إبداعي في الطبيعة أولاً وفي أضرب الحضارة المختلفة بعد ذلك، مثلما نرى المعنى السلبي والذي يتمثل في عدم قدرة الذات على التصرف في مخلوقاتها من الأشياء والموضوعات(٣٦).

لكن ما هي أوجه العلاقة بين الاغتراب والتموضع (Vergegenstaendlichung) والتخارج، ولا سيما عند هيغل؟ لقد استخدم فخته مصطلح التخارج (Entaeusserung)(**) والذي نجد أثره الواضح في فلسفة هيغل وفهمه للاغتراب. ولقد كان فخته يعني بذلك المصطلح «تخارج الموضوع عن الذات، فالموضوع من وضع الذات، إنه ليخرج، أي عن الروح، ويضعه الروح بوصفه شيئاً آخر غيره (Entaeusserung) أي التخارج أو الاغتراب من جانب الروح»(٣٧).

إن الاغتراب الحاصل بفعل التخارج «إيجابي ومقبول، إذ لا بد منه لكي يحقق الموجود ماهيته ويعرف ذاته سواء أكان هذا الموجود هو الله أم الإنسان»(٣٨).

(*) المقصود بالبنية الاجتماعية، المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي عند هيغل (عقل) لأنها مرتبطة بالروح الإنسانية، وهي ميدان تحقق الوجود العقلي الإنساني. والكلية تتحقق بظهور جوهر الإنسان الكلي وما يحقق التوازن للإنسان هو عقله. والكلية هي كل ما يتجاوز الإنسان الفرد سواء الثقافة أو المجتمع.. إلخ. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٧، وهيغل، المصدر نفسه، ص ٥١٣ وما بعدها.

(٣٦) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١٥.

(**) انظر: هيغل، المصدر نفسه، ص ٥١٧ وما بعدها. يسمي المترجم التخارج الاختراج.

(٣٧) رجب، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٩. يقول هيغل: «إنني في العمل أصنع من نفسي على نحو مباشر شيئاً.. يكون موجوداً.. وإنني بذلك لا تخارج عن هذا الموجود ـ هناك (Dasein) الذي هو وجودي أنا. وحين أجعل منه موجوداً ـ هناك فإنه ليصبح بالنسبة إلي غريباً. وأقوم فيه» (ص ١٦١).

وليس كل تخارج اغتراباً، وبعبارة أدق أن الاغتراب هو تخارج سلبي. وكذلك الأمر مع التموضع، فإذا كان التموضع لا يحقق للذات في تخارجها أي وجود ذي قيمة حقيقية، فإنه سوف يؤدي إلى اغتراب، أما إذا حدث العكس فليس هنالك أي حالة اغترابية.

والفارق بين الاغتراب والتموضع يتضح أكثر جلاءً من طبيعة العلاقة بين البنية الاجتماعية والأفراد، فهنالك فرق بين كون البنية الاجتماعية ما هي إلا تموضعاً للعقل الإنساني، وبين الانفصال أو الاغتراب الذي ينشأ عن انفصال وغربة البنية الاجتماعية عنه[٣٩]. فليس كل تموضع اغتراباً، إذ إنه يتحقق فقط إذا أصبح الفعل أو الشيء المموضع غريباً عن الذات، وعليه فإن هيغل كان واعياً للفروقات بين كل من الاغتراب والتموضع والتخارج، فالتموضع ينتج اغتراباً إذا كان تموضعاً سلبياً. والتخارج يتم من خلال فعل التموضع الذي يحقق الغاية من التخارج من قبل الذات.

ولذلك وقع في الخطأ كل من فويرباخ وماركس[*]، ولا سيما أنهما لم يطلعا على أعمال هيغل الشاب، الأمر الذي سبب سوء فهم أخذ يتردد صداه في أعمال الكثيرين.

الاغتراب تخارج لكنه سلبي، والتخارج إيجابي إذا كان تموضعاً يعكس ماهية الذات.

إن التوتر بين التموضع، أي تموضع الذات في العالم عن طريق العمل وضياعها واغترابها مع الآخرين أو المجتمع[٤٠]، هو الإشكالية نفسها التي

---

(٣٩) شاخت، **الاغتراب**، ص ١١٤، وجان هيبوليت، **دراسات في ماركس وهيجل**، ترجمة جورج صدقني، أصول الفكر الاشتراكي؛ ٨ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧١)، ص ٨٧ وما بعدها.

(*) ينتقد جان هيبوليت جورج لوكاش وينتصر لهيغل أمام ماركس، إذ إن هيغل برأي هيبوليت لم يخلط بين الاغتراب والتموضع، إذ إنه، «هيغل» لا يحصر اهتمامه بفترة تاريخية محددة وإن كان هيغل لا يلغي هذا الجانب، إلا أنه أدرك صعوبة الفصل بين الاغتراب والتموضع عبر التاريخ، على عكس ماركس، فالتموضع والاغتراب ضروريان ومساوقان لأحدهما الآخر حسب هيغل، كما يرى هيبوليت، لأن هنالك توتراً وجودياً واضحاً بيّناً بين الاثنين. وفهم هيغل أوسع مجالاً من ماركس في مضمار الكلي لا الفردي التاريخي المتعين، وكذلك لتشكلات الأنظمة أو الظواهر التي تحقق الاغتراب وتسببه سواء في العلاقات الاجتماعية والحب بغض النظر عن النظام الرأسمالي، أي أن الاغتراب لا ينحصر حسب النظام الرأسمالي كما نوه ماركس ذلك. انظر: هيبوليت، المصدر نفسه، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

أراد فروم معالجتها في نظريته النقدية، أي جدل الحرية السلبية والحرية الإيجابية وتحقيق الوجود الإنساني اللامغترب، بل إن التوتر يبرز أكثر من خلال الاحتفاظ بقيمة الذات الفردية من جهة وكيفية اندماجها بالعالم، فكيف يتم التوفيق بين الاثنين، أقصد بين كون الفرد مستقلاً متمتعاً بذاتٍ حقيقية وبين اتصاله بالمجتمع واغترابه معهم؟

وإظهار هيغل للأثر الذي تمارسه البنية الاجتماعية الكلية على الفرد بوصفها الجهة ذات الشأن الأعظم في الكشف عن طبيعة العلاقة الاغترابية يكاد يتجلى على نحو ما في مفهوم فروم «للشخصية الاجتماعية». ويؤكد هيغل على أن فعل الاغتراب يتم من خلال الانفصال والابتعاد الذي تتحقق ماهيته وفقاً لنمط العلاقة السائدة بين الفرد والمجموع، وهو ما نجد له أثره البارز عند فروم ونظريته النقدية، ولاسيما في معالجته للاغتراب.

أضف إلى ذلك تأكيد هيغل على أهمية الحرية في تحقيق الوجود الإنساني والخلاص من الضياع والاغتراب، وهو ما يقارب رؤيته من الوجودية، إذ إنه يعطي الأولوية للوجود الواعي الحر الذي يطمح منه لتحقيق الذات الإنسانية في العالم، المعنى الذي استلهمه (فروم) في رؤيته النقدية عن طريق المدرسة الوجودية الرامية إلى خلق وجود إنساني حقيقي.

٢ ـ فويرباخ والاغتراب الديني

قبل البدء لابد من الإشارة إلى أهمية اليسار الهيغلي ودوره في تأصيل الفكر الماركسي خاصةً إشكالية الاغتراب وتعضيد رؤية ماركس الفلسفية نحو الدين والواقع الاجتماعي، ولا سيما إذا عرفنا أن فويرباخ أحد أتباع هيغل، اليسار الهيغلي، والذي تكون من خلال حلقة برلين النقدية عام ١٨٢٧ والتي تألفت من أصدقاء وتلاميذ هيغل[٤١]. والتي كان هدفها ليس النقد بل «تحليل المفاهيم المختلفة لفلسفة هيغل، وسبر أغوارها، وتلمس معانيها الحقيقية. . .»[٤٢].

لقد انقسم أتباع هيغل إلى تيارين، الأول يميني محافظ، والثاني يساري راديكالي. وما يهمنا هو القيمة المعرفية التي قدمها اليسار الهيغلي ودوره في

(٤١) فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق** (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦)، ص ٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

بلورة الفكر الماركسي في فكر فروم النقدي كما سنحاول أن نبين في رؤيته النقدية للدين ومفهومه له والأنماط الاغترابية في العلاقة بالإله.

ولقد جاء نقد اليسار الهيغلي لفلسفة هيغل على محورين: محورٌ رأى أن نقد الدين هو المهم لأنه الأساس الإيديولوجي للدولة البروسية[٤٣] والذي يتمثل بفلسفة هيغل والتي كانت الأساس النظري للدولة آنذاك. بل إنها رأت أن هذه الفلسفة (الهيغلية) نتاج للعقلية المسيحية. لذا قام كل من برونو باور (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) وديفيد شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) وماركس شتيرنر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) وفويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) وآخرين بنقد الدين لأنه مقدمة مهمة لنقد الواقع الاجتماعي والسياسي.

أما المحور الآخر الذي أخذ يمثله أنغلز وماركس، فإنه أخذ على عاتقه نقد المحور الأول، وأخذ يدلل على أهمية نقد الواقع أولاً، إذ إن نقد الدين رغم أهميته وضرورته، إلا أنه نقد غير واقعي ولا بد برأيهم تأسيس فلسفة تهتم بالواقع الاجتماعي والسياسي وكذلك نقد الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، هو ما يمثل الأولوية في خطابهم الفلسفي النقدي، لذا فإن نقد الدين يأتي تباعاً لأنه مكون من مكونات ذلك الواقع[٤٤].

ولذلك انفصل ماركس عن الليبرالية الهيغلية المتمثلة باليسار الهيغلي المنحصر في النقد الديني، وراح يؤسس فلسفة راديكالية نقدية للسياسة والواقع الاجتماعي القائم آنذاك، وتبين لماركس أن الصراع لا يتعلق بالدين أو السياسة، بل في المجتمع وطبقاته القائمة[٤٥].

ويعول ماركس على النقد الاجتماعي والسياسي، وأنه لا بد بالضرورة أن يكون مكملاً للنقد الديني، إذ إنه ينتقد حصر النقد في إطار الدين وحسب وكذلك ينتقد الفلسفة الألمانية ـ الهيغلية واليسار الهيغلي، معززاً رؤيته الواقعية النقدية في معالجة الاغتراب قائلاً: «بالنسبة لألمانيا قد اكتمل نقد الدين، ونقد الدين هو مقدمة لكل نقد، إن نقد الدين يحطم أوهام الإنسان، ومتى تحطمت

---

(٤٣) أوغست كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨)، ص ٧٣ وما بعدها؛ سربست نبي، **كارل ماركس: مسألة الدين**، ط ٢ (السليمانية: مؤسسة حمدي، ٢٠٠٦)، ص ٧٩ وما بعدها، وخليفة، المصدر نفسه، ص ٢٧ وما بعدها.

(٤٤) خليفة، المصدر نفسه، ص ٧٠٦.

(٤٥) كورنو، المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

أصبح الإنسان قادراً على التفكير والعمل وتطوير واقعه كإنسان فقد أوهامه وكسب عقله. وحيثما يتلاشَ هذا الوهم، تكن مهمة التاريخ أن يؤسس حقيقة هذا العالم، ومهمة الفلسفة هي أن تخدم التاريخ، وأن تزيل القناع عن الاغتراب الذاتي الإنساني في شكله الدنيوي، والذي أصبح غير مُقنع في شكله المقدس. لذلك فإن نقد السماء يجب أن يتحول إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة، والتعبير الأخير موجه مباشرة إلى الفلسفة الألمانية في فلسفة الدولة، فلسفة الحق»[٤٦].

أما فيما يتعلق بالفيلسوف الألماني فويرباخ وثورته النقدية ضد الهيغلية[*] فإنه انتقد هيغل عندما أخذ يدلل على أهمية الواقعي والمادي على التجريدي والصوري والفكري، فالأساس المادي والواقعي هو الذي يحكم الوعي والفكر. وهو ما يعرف بالعكس التحويلي[**] أو القلب التحويلي عند فويرباخ الذي أراد منه نقد الفلسفة التأملية المجردة عامةً والهيغلية خاصةً، وهي رؤية فلسفية أشاد بها ماركس وامتدحها، بل وطبقها في نقده للدين والسياسة. حتى وصفها بأنها ثورة حقيقية، وهي تتضمن ما يلي: «أن النظم المجردة للفكر التي تم تطويرها في الفلسفة واللاهوت السابقين تصف الهيكل الفعلي للأشياء ولكنها لا تطبق بشكل سليم»[٤٧].

ولقد تجلت أفكار فويرباخ النقدية في أعماله الفلسفية مساهمة في نقد فلسفة هيغل وضرورة إصلاح الفلسفة، ولا سيما في معرض بيانه للعلاقة بين الفكر والوجود، وأسبقية الثاني على الأول، والغاية من وراء ذلك الجهد الفلسفي الفويرباخي هو تأسيس فلسفة أنثروبولوجية تُعنى بالإنسان فحسب.

---

(٤٦) خليفة، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(*) انظر بصدد ذلك: أحمد عبد الحليم عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ** (بيروت: دار التنوير؛ دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ١٨ و٤٣ وما بعدها، وكارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠)، ص ١٧ وما بعدها.

(**) إن هذه الرؤية النقدية الفويرباخية في قلب المنطق الهيغلي يسميها فويرباخ ـ النقد التحويلي (Transformational Critic) وقوامها جعل الموضوع ذاتاً والذات موضوعاً أو قلب المحمول ذاتاً والحامل موضوعاً. وكمثال على ذلك، إن هيغل يجعل «الإنسان هو الله الموحى به» أما فويرباخ فإنه يقلب ذلك التصور الهيجلي «الله هو الإنسان الموحى به». انظر: نبي، **كارل ماركس: مسألة الدين**، ص ١٢ ـ ١٣ و٨٣ وما بعدها، وحنا ديب، **هيغل وفيورباخ** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٩٣ وما بعدها.

(٤٧) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٢٦.

لقد أعلن فويرباخ أن الفلسفة التأملية، والهيغلية تحديداً، هي فلسفة لاهوتية أو لاهوت بإطار **فلسفي**، وأنها تجعل الفلسفة تابعة للاهوت أو الدين(٤٨). حتى أنه فند رأي **هيغل** بضرورة التلازم المنطقي بين الفكر والوجود حسب منهج الجدل **المثالي**(٤٩). وبدلاً من ذلك اقترح فويرباخ بأن الأصل هو الوجود الذي هو الموضوع، وأما الفكر فهو محمول أو بمعنى أدق ليس الفكر الموضوع، والوجود محمول للفكر، كما ظن هيغل بل العكس هو الأصح والأدق.

اهتم فويرباخ بالجانب الديني، ولا سيما مفهوم الإله وأصل الدين، **وطالب بأهمية الرجوع إلى الأصل الأنثروبولوجي للإله، وبذلك فهو يعني أن** «مفهوم طبيعة الإله لا يعدو أن يكون مفهوماً عن طبيعة الإنسان تم تطبيقه بصورة خاطئة»(٥٠). فالطبيعة أو تبعية الإنسان للطبيعة هي المصدر الحقيقي والوحيد للدين عموماً. وبمعنى أدق الإنسان والطبيعة هما مصدر الدين والإله عبر التاريخ الإنساني واللاهوتي. لذا فالأصل الأنثروبولوجي للأديان هو الطبيعة(٥١).

وبالتالي، فإن فويرباخ أخذ يدعو إلى الاهتمام بالجانب التجريبي الحسي عن طريق الاهتمام الكبير بالإنسان الذي هو أصل اللاهوت وسر الدين. وأخذ يهتم بماهية الإنسان النوعية كونه يفكر ويمتلك وجداناً وإرادة وبذلك، فهو يدعو إلى فلسفة أنثروبولوجية تجعل من اللاهوت أنثروبولوجياً أو تعيده إلى أصله المنسي(٥٢). ولعل هذا ما يشكل أساس فلسفته النقدية التكوينية التي تهتم بمادة دراستها لكي تكشف معناها بطريقة نقدية بعكس الفلسفة الهيغلية التي تسلم بالمطلق بشكل أولي ونهائي(٥٣).

---

(٤٨) ديب، المصدر نفسه، ص ١٤٧ وما بعدها.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٦ وما بعدها.

(٥٠) شاخت، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٥١) لدفيج فيورباخ، **أصل الدين**، دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص ٤١ وما بعدها.

(٥٢) خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ٩٢ وما بعدها.

(٥٣) ديب، **هيغل وفيورباخ**، ص ١٨٠ وما بعدها. يقول فويرباخ «العقل والحب وقوة الإرادة هي ضروب كمال وقوى سامية، وهي الجوهر المطلق للإنسان بوصفه إنساناً وهي كذلك غاية وجوده، يوجد الإنسان لكي يعرف، لكي يحب، لكي يريد». انظر: هنري أرفون، **فويرباخ** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٧، وهو يعطي (رأي فويرباخ) للإنسان أبعاداً حسية تتدرج نحو كمال إنساني، وهي التلقي والحس أو الإحساس والحب وهذا المذهب الحسي الفويرباخي يدفعه إلى المذهب الأخروي، أي الذي يؤمن بأهمية الآخر، ككائن محقق لكينونة الأنا (ص ٣٠ وما بعدها).

لقد أوضح فويرباخ في كتابه **ماهية المسيحية** (١٨٤١) هذه الأفكار، وطبق فكرته الرامية إلى قلب المنهج الجدلي وإرجاع اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا، ولا سيما الدين المسيحي. وقد تبين له «أن الدين هو نتاج الإنسان البدائي الذي استند خلال وعيه في مواجهة الأخطار التي تحوق به دوماً إلى قوة خرافية تعلو على الطبيعة. استند إلى كائن أسمى نسب إليه قوة التدخل العجيب باسمه، لقد خلق الإنسان هذا الكائن الأسمى، الله على صورته، بأن أسقط على الله أسمى الصفات في الأنواع الإنسانية»(٥٤).

وهذه الرؤية الأنثروبولوجية للدين لا تتفق مع طبيعة الاغتراب الديني عند برونو باور وهيغل، فهذه الرؤية الفويرباخية للاغتراب الديني لم تعد تنظر إليه «كفعل خلاق يَخلُق به الله ـ على شكل فكرة مطلقة أو وعي كلي ـ العالم بأن يبرز للخارج جوهره الذي يسترده ثانية إلى نفسه بشكل متقدم، وقد ظهر الاغتراب بدل هذا كفعل يحرف الإنسان عن ماهيته وطبيعته الحقة ويجعله غريباً في عين نفسه»(٥٥).

إن ماهية الإنسان عند فويرباخ أنه كائن نوعي يمثل النوع الإنساني ككل، عن طريق العقل والإرادة والقلب. الإنسان حسب فويرباخ له صفات داخلية وخارجية تجعله ذا ماهية نوعية يدرك في داخل ذاته الباطنية عن طريق الفكر والكلام نوعه كموضوع، أي أنه يكون أنا وأنت في الوقت ذاته(٥٦). وبعد أن يدرك الإنسان ماهيته الإنسانية الشاملة في ذاته يحاول معرفتها عن طريق اغترابه عن ذاته في الدين عندما يسقطها على كائن أسمى منه، أي صفاته المطلقة النوعية الإنسانية، التي يسقطها على الإله. و«هكذا في الدين يُغرّب الإنسان ماهيته النوعية عن ذاته بقصد فهم هذه الماهية. فالإنسان المتناهي، المحتاج، الفاني يقع في تناقض مع ماهيته اللامتناهية الخالدة، دون أن يعرف السر

---

(٥٤) كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ٨٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٣؛ خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ٣٣ ـ ٤١؛ أوغست كورنو، **ماركس وأنجلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية**، ٤ ج، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٥٤ وما بعدها، وديب، المصدر نفسه، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٥٦) ديب، المصدر نفسه، ص ١٩٢ وما بعدها. نلمس هذه الفكرة وحضورها في فلسفات كل من هيغل وماركس وفروم أيضاً. انظر: أرفون، **فويرباخ**، ص ٢٦ وما بعدها، وحنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ،» ص ٥٠.

فيُسقط هذه الماهية، في الدين، بشكل «إله» يتصف بصفات الإنسان الكامل اللامتناهي، والتي هي في الأساس مواصفات النوع...»[٥٧].

يتضح الأمر أكثر إذا عرفنا أن مذهبه الجديد حسب ما يقول يؤكد «أن اللاهوت هو الأنثروبولوجيا. بمعنى، أن ذلك الذي يفصح عن ذاته في موضوع الدين، أي الرب (Theos) باللغة اليونانية والله (Gott) باللغة الألمانية لا يعدو أن يكون جوهر الإنسان. وبتعبير آخر فإن إله الإنسان ليس إلا الجوهر المتأله للإنسان»[٥٨]. لكن الذات التي اغتربت ستحاول أن تعيد ذاتها المغتربة عن طريق إدراك ماهيتها المسقطة على كائن هو غيرها[٥٩]. ويتم كل ذلك بفعل الأنثروبولوجيا الفلسفية التي هي فلسفة للإنسان ووجوده وحريته وشخصه[٦٠]. فالأنثروبولوجيا الفلسفية ترغب بتحويل الفلسفة والدين إلى الإنسان كغاية وكموضوع. وهي تتأسس «على أساس مذهبه الطبيعي، ويقدم مقابل مثالية هيغل المطلقة فلسفة المستقبل الإنسانية، فالفلسفة ترتبط أساساً بالإنسان ـ عند فويرباخ ـ بالجنس البشري، ومن هنا ضرورة إصلاح الفلسفة، وتحويلها من المثال إلى الواقع، من الكلي إلى الفردي من المجرد إلى العيني»[٦١].

لقد بين فويرباخ أن الفلسفة تُكمل ما جرده اللاهوت من النزعة الإنسانية التي تختفي خلف أقنعة اللاهوت والفلسفة النظرية. إذ إن الأصل عنده هو الإنسان، وهو ما تخفيه وتجرده الفلسفة واللاهوت معاً. فكل نقد للفلسفة هو نقد للاهوت والعكس صحيح، ولا سيما الفلسفة الهيغلية التي هي تجريد التجريد اللاهوتي[٦٢].

مع ذلك فإن فويرباخ بقي هيغيلياً، ولم يتجاوزه بالصميم كما يرى الماركسيون وماركس ذاته، فهو بالرغم من أنه أقام الواقع العيني والحسي

(٥٧) ديب، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٥٨) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧. هذا النص مأخوذ من إحدى محاضراته حول أصل الدين في جامعة (هايدلبرغ). انظر: عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١٢١ وما بعدها.

(٥٩) ديب، المصدر نفسه، ص ١٩٤ وما بعدها، وحنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ،» ص ٤١ ـ ٦٧.

(٦٠) خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ٩٤.

(٦١) عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١١٣.

(٦٢) ديب، **هيغل وفيورباخ**، ص ٢٠٤ وما بعدها.

أولاً وسعى لإدماج الإنسان في الطبيعة والمجتمع، فإنه نادراً ما تجاوز الإنسانية المتجاوزة كما يقول كورنو. لقد قهر فويرباخ الهيغلية في مجال الفلسفة أكثر مما قهرها في مجال الواقع الاقتصادي والاجتماعي، «لم تكن أطروحته الرئيسية اغتراب الماهية الإنسانية في الدين قد عُرضت أو شُرحت كواقعة اجتماعية، بل كنوع من الفعل الميتافيزيقي للإنسان على هذا النحو. وبالإضافة إلى هذا، ساوى فويرباخ المجتمع الذي لم يكن لديه عنه سوى أفكار غائمة بوجود خيالي هو الأنواع الإنسانية التي هي ماهية الإنسان، وهي ذاتية ميتافيزيقية، فوق الإنسان، شأنها في هذا الشأن روح العالم عند هيغل.. ولما كان قد فكر في الإنسان والمجتمع من وجهة نظر مطلقة، فإنه لم يرفض مثالية هيغل فحسب، بل رفض أيضاً تصوره التاريخي والجدلي للعملية...»[٦٣]. وبعملية إرجاع الفلسفة واللاهوت إلى أصولهما الأنثروبولوجية لم يحل شيئاً فويرباخ، برأي ماركس، سوى الرجوع إلى الأصول، لأنها عملية فاشلة، فالأصل الحقيقي والواقعي هو الاقتصاد السياسي. هو يتفق مع فويرباخ بالرجوع، إلا أنه يختلف عنه في أصل أو ماهية الأصول ذاتها، إذ إنها الاقتصاد السياسي وليس الأنثروبولوجيا[٦٤].

٣ ـ الاغتراب عند ماركس

على الرغم من أن كارل ماركس يقدر الإسهام الذي قدمه فويرباخ(*) في نقد الهيغلية، وتعزيز رؤية فلسفية مغايرة، فإنه انتقد البعد المثالي

---

(٦٣) كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ٨٥.

(٦٤) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٢٨.

(*) يقول ماركس: «إن فويرباخ هو الوحيد الذي اتخذ موقفاً جدياً، نقدياً، من الجدل الهيجلي والذي حقق اكتشافات حقيقية في هذا الميدان، إنه في الحاصل المنتصر الحقيقي على الفلسفة القديمة...». انظر: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٦٨.
ويقول أنجلز أيضاً إنه «في ذلك الوقت (أي منتصف القرن التاسع عشر) ظهر مؤلف فويرباخ «ماهية المسيحية» فسحق بضربة هذا التناقض، معلناً من جديد ولكل صراحة، انتصار المادية، فالطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة، فهي الأساس الذي نمونا عليه نحن، الناس، نتاجها أيضاً، وخارج الطبيعة والإنسان لا يوجد شيء، أما الكائنات العلوية التي ولدت من مخيلتنا الدينية، فليست سوى انعكاس خيالي لوجودنا نحن، وهكذا فإن الرقية قد رفعت و«المنهج» قد نسف وألقي جانباً، والتناقض قد حل بمجرد اكتشاف واقع أن هذا التناقض لا يوجد إلا في المخيلة... فالحماسة كانت عامة وجميعاً غدونا، بلحظة، من أنصار فويرباخ...». انظر: كارل ماركس وفريدريك أنجلز، **المختارات** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٠)، ص ١٨ ـ ١٩.

الميتافيزيقي، **لنسق** فويرباخ الفلسفي، إذ إنه بقي في إطار التجريد الهيغلي، ولم يعط أي **قيمة** للتاريخ أو الواقع السياسي. أضف إلى ذلك اهتمامه الرومانسي **بالطبيعة**. هذا كله دفع ماركس بتاريخ ١٨٤٣ للإعراب عن رأيه، في رسالةٍ **لأحد** أصدقائه بأن: «حكم فويرباخ لا تناسبني في نقطة وحيدة هي أنه يحيلنا كثيراً إلى الطبيعة ولا يحيلنا بشكل كاف إلى السياسة والحال، هذا هو **الحلف الوحيد** الذي يمكن أن يتيح للفلسفة أن تصبح حقيقة»[٦٥].

فضلاً عن ذلك إهمال فويرباخ لقيمة الجدل الهيغلي وأهمية البعد **التاريخي، هذا كله** حداه على **أن «يضع النشاط الإنساني** خارج التطور التاريخي **والتطور الاجتماعي** والاقتصادي....»[٦٦].

إن نقد ماركس لفلسفة فويرباخ يكاد يتمحور في قضايا منها، نزعة التجريد المثالية رغم ماديتها في تناوله التاريخ والمجتمع والإنسان، وإهماله للجدل **الهيغلي** الذي هو برأي ماركس مأثرة **هيغل** الثورية والحقيقية[٦٧]. مع الأخذ بنظر الحسبان أهمية الدور الذي قام به فويرباخ في نقد الهيغلية، وكشف أوجه التهافت فيها، وبناء منطق جديد للأحداث وفق رؤية فلسفية جديدة تراعي الإنسان جسداً لا عقلاً فحسب، ولاسيما عندما كشف، كما يرى ماركس، أن الفلسفة والدين ذويا أصل واحد، وفي النهاية فالاثنان يعززان اغتراب الإنسان وضياعه، فهما جديران بالنقد فضلاً عن كشف فويرباخ الأساس المادي للظواهر وإعطائه أهمية للواقع الإنساني بوصفه منطلق الفلسفة والعلوم والقيم، ونقده للجدل الهيغلي المطلق وتأسيسه على أسس واقعية[٦٨]، بحسب منطق التحويل الفويرباخي. الإسهامات الفويرباخية محط تقدير عند كل من ماركس وأنغلز، لكنها لم تنأ عن النقد، فبالإضافة إلى نقد ماركس إهمال فويرباخ للجدل الهيغلي، نجد نقداً للمادية الآلية عند الفويرباخية، ولإهماله دور العمل الثوري في كتاب ماركس **أطروحات عن فويرباخ** (١٨٤٥)[٦٩]. تجدر الإشارة

---

(٦٥) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٠.

(٦٦) كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ٧٥ ـ ٨٦، وديب، **هيغل وفيورباخ**، ص ٢٥.

(٦٧) خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ١٥٥.

(٦٨) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٦٩) كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ١١٣ ـ ١١٤. لكن على الرغم في النقد الموجه ضد فويرباخ من قبل ماركس وانجلز أيضاً إلا أننا نحب أن نذكر بعض النصوص التي تبين مدى =

أن النقد الذي قدمه ماركس هو نتيجة لأثر فويرباخ، لكن بطريقة أوسع وأكثر واقعية. وبدلاً من أن يكون محصوراً بالجانب الديني، انطلق ماركس ليطبق الرؤية النقدية على الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. والأثر الذي تركه كل من رواد الاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي وشخصيات فكرية مثلاً موس هس وروجه وأنغلز وسان سيمون وفوريه، فضلاً عن هيغل، رسم لماركس طريقاً جديداً لبلورة فكر اجتماعي ثوري معني بالاغتراب والتشيؤ، أي تحول الإنسان إلى سلعة، وفائض القيمة والربح ورأس المال. . . إلخ من مفردات ومقولات الواقع السياسي والاقتصادي لتشكيلة اجتماعية برجوازية مخالفاً بذلك الإرث المثالي الهيغلي والتجريد الفويرباخي.

ينقل فروم رأيه العميق بفلسفة ماركس مقارباً إياها والوجودية، إذ يقول «تمثل فلسفة ماركس كحال معظم الإنتاج الفكري الوجودي احتجاجاً ضد اغتراب الإنسان، وضياعه عن نفسه، وتحوله إلى شيء، كما أنها حركة تقف في وجه عملية تشويه إنسانية الإنسان وتحوله إلى إله. . .»[٧٠]. أخذ مفهوم الاغتراب عند ماركس لوناً جديداً مغايراً لكل من سبقوه سواء هيغل أم فويرباخ، بل وأغلب اليسار الهيغلي وشتراوس وبرونو باور وشتيرنر، وموس هس وروجه. . . لقد أخذ منحنى مادياً واجتماعياً بل اقتصادياً ـ اجتماعياً ـ سياسياً، لاينحصر في إطار الوعي وتمظهره في العالم واسترجاعه لذاته عند هيغل، ولا اغتراباً ذا دلالة لاهوتية، على اعتبار أنه يتولد بفعل إسقاط الصفات الكاملة على الإله أو كما يسميها فويرباخ إسقاط المحمولات ـ أي

= الأثر الذي تركه فويرباخ في الإثنين بل في عصره، إذ يقول ماركس: «في أثناء مديحه لعمل فويرباخ النقدي لمساهمته في نقد فلسفة هيغل ١٨٣٩) «أنه ثورة، لا تعدو الثورة الفرنسية، أن تكون لعب أطفال إلى جانبها. . .». انظر: خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ٩٠.

يقول ماركس «من فويرباخ فقط يبدأ تاريخ النقد الإنساني والطبيعي الإيجابي. إن أثر مؤلفات فويرباخ، بقدر ما هو قليل الضجة، وهو أكيد، عميق واسع المدى وراسخ، وهذه المؤلفات هي منذ فينولوجيا ومنطق هيجل، الكتابات الوحيدة التي تحوي ثورة نظرية حقيقية». انظر: ماركس، المصدر نفسه، ص ٩٤.

أما انجلز فهو يقول «كان على المرء أن يرمي بنفسه في جدول النار ـ يقصد ـ فويرباخ هذا مطهر الأزمنة الحديثة هذا، ليخرج منه نظيفاً من كل انحرافات وجاهزاً لكل المعارك». انظر: ديب، **هيغل وفيورباخ**، ص ٢١.

(٧٠) إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دراسات فكرية (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨)، ص ٩.

الصفات ـ الكاملة على كائن متعالٍ أي (الله)، بل إن الاغتراب فعل ناجم بأثر التنظيمات الاقتصادية السياسية. وبشكل أدق أنه حدث مرتبط بنمو الإنتاج الرأسمالي وعلاقاته الاجتماعية السائدة. إنه وليد بنية الاقتصاد البرجوازي الرأسمالية، إذ إنها بنية ترتكز على الربح والملكية الخاصة، وكل ذلك يلعب دوراً في تعزيز وتكوين الاغتراب بالنسبة للعامل في عمله، وأمام نتاج عمله، وأمام صاحب رأس المال.

انتقد ماركس فلسفة هيغل في كتابه **نقد فلسفة الحق عند هيغل** (١٨٤٣). وكتب مقدمته ونشرها عام ١٨٤٤ في مجلة **الحوليات الفرنسية الألمانية** التي تصدر في باريس بعنوان «مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل»[٧١]. وهي دراسة تدور حول محاور سياسية، كعلاقة الدولة والمجتمع والدستور الملكي والمؤسسات السياسية والاقتصادية في المجتمع الألماني[٧٢]. وهذا العمل فتح باكورة أعمال ماركس النقدية، ولاسيما المتعلقة منها بالجانب السياسي والاقتصادي وطبيعة التشكيلات الاجتماعية وبناها الاقتصادية وأوجه الاغتراب الناجمة عنها[٧٣]. ويعترض ماركس على كل من هيغل وفويرباخ في فهم الاغتراب وعلاجه، إذ إنهما يتمحوران حول فهم مجرد للاغتراب وعلاجه، فالتحرر «على مستوى الفكر أو مستوى الإنسان المجرد هو تحرر نظري، والمطلوب هو التحرر العملي، تحرر الإنسان الواقعي في حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[٧٤].

إن الاغتراب بالمعنى الذي يريد ماركس كشفه، لا يتوافق مع هيغل

---

(٧١) خليفة، المصدر نفسه، ص ١٤٠، وماركس، المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

(٧٢) خليفة، المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢، وتوماس بوتومور وم. ربل، **في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية**، ترجمة محمد حافظ يعقوب (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٢)، ص ٣٤ وما بعدها.

(٧٣) بوتومور وربل، المصدر نفسه، ص ٢٦ وما بعدها.

(٧٤) خليفة، المصدر نفسه، ص ١٦٠ وكارل ماركس وفريدريك انجلز، **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٥)، ص ٣٦ وما بعدها. ويبدو أن التوجه الفكري بقي مسيطراً على أعمال ماركس الفلسفية منذ أعمال الشباب أو بواكير أعماله حتى أعمال النضج، من نقد فلسفة الحق عند هيجل والمخطوطات ١٨٤٤ وصولاً إلى **رأس المال** فهو يركز فيها على محاور أخذت تشغله كثيراً (رغم بعض الاختلافات) منها الاغتراب والبروليتاريا والملكية الخاصة والشيوعية والثورة. انظر: خليفة، المصدر نفسه، ص ١٣، ١٩ و١٤٢ وما بعدها.

واليسار الهيغلي، بالرغم من أن ماركس لا يقلل من نقد اليسار الهيغلي(*) للدين، على وصف أنه ممثل الوعي السائد أو الأيديولوجيا القائمة، غير أنه يرى أن نقد الدين، هو مقدمة لكل نقد. ولذلك لا بد من الربط بين الاثنين، أي نقد الدين ونقد الواقع، وضرورة تحويل النقد من اللاهوتي إلى السياسي أي الواقعي لا الخيالي، فهو يستكمل ما قام به فويرباخ ويتجاوزه في الآن نفسه.

من هنا نفهم سر عبارته القائلة إن الدين هو وعي مقلوب لواقع مقلوب، أي الدين انعكاس لواقع مقلوب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. ولا بد من استكمال هذا النقد الموجه من قبل اليسار الهيغلي من خلال نقد الواقع الفعلي، وبيان أوجه الاغتراب والاستلاب والضياع في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية بدلاً من حصرها بالجانب الديني. فالهيغليون كانوا يعتقدون أن نقد الدين هو نقد غير مباشر للدولة أو السياسة السائدة وأيديولوجيتها القائمة وآليات التحالف بين الملكية والمسيحية والهيغلية. لذا يقول ماركس: بالنسبة لألمانيا قد اكتمل نقد الدين، ونقد الدين، هو مقدمة لكل نقد. إن نقد الدين يحطم أوهام الإنسان، ومتى تحطمت أصبح الإنسان قادراً على التفكير والعمل وتطوير واقعه كإنسان فقد أوهامه وكسب عقله. وحيثما يتلاشَ هذا الوهم، تكن مهمة التاريخ هو أن يؤسس حقيقة هذا العالم ومهمة الفلسفة هي أن تخدم التاريخ، وأن تزيل القناع عن الاغتراب الذاتي الإنساني في شكله الدنيوي، والذي أصبح غير مقنع في شكله المقدس. لذلك فإن نقد السماء يجب أن يتحول إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة. والتعبير الأخير موجه مباشرةً إلى الفلسفة الألمانية في فلسفة الدولة، فلسفة الحق»[٧٥].

(*) انظر نقد ماركس لليسار الهيغلي، في: ماركس وانجلز، **الإيديولوجية الألمانية**، ص ٢١ وما بعدها. وكذلك نقده (الباور) في المسألة اليهودية إذ المهم برأيه هو التحرر الاجتماعي من اليهودية بدلاً من التحرر السياسي من اليهودية؛ أي أن التحرر السياسي لليهود لا يحقق تحررهم من الأصل البرجوازي المتين المتجذر فيهم. وبذا لا يتحقق التحرر الإنساني. لذلك لا بد من الاهتمام بالبعد الاجتماعي - الإنساني لا الجانب اللاهوتي في علاج المسألة اليهودية. انظر: كارل ماركس، **حول المسألة اليهودية**، ترجمة نائلة الصالحي (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣)، ص ١٧ وما بعدها.

(٧٥) خليفة، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢. ولعل هذا ما حدا المفكر الفرنسي هنري لوفيفر على القول بأن القطيعة بين هيغل وماركس تكاد تتجلى أكثر من غيرها، **في مفهوم الدولة**، بين مفكر يقطع الزمن وينهيه مع دولته المثالية البروسية الألمانية، وبين آخر لا يلغي الزمن والحرية والمجتمع من أجل كيان تاريخي. انظر: هنري لوفيفر، **ماركس وعلم الاجتماع**، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي =

بل إنه يرى أن «النضال ضد الدين هو بشكل غير مباشر نضال ضد هذا العالم الذي سلاحه الروحي هو الدين»(٧٦).

انشغل ماركس بالاغتراب والتشيؤ والاشتراكية والبروليتاريا والثورة والشيوعية أو مجتمع اللاطبقات منذ أعمال الشباب حتى أعمال النضج(*) كما يرى أغلب الباحثين، حتى أصبح الجدل والاغتراب، وهما مفهومان هيغليان على نحو دقيق ذوي دلالات مادية ومنحى واقعي وليس مثالياً مجرداً(٧٧).

والاغتراب لم ينحصر عنده في إطار الوعي كما هو الحال عند هيغل، أي أنه اغتراب الوعي، والوعي بالذات فحسب، والذي ينتقده ماركس بشدة، ويصفه بأنه مجال تجريدي بحت، إذ «إن الأشكال المتميزة التي يقدمها للاغتراب ليست إلا أشكالاً مختلفة للوعي والوعي بالذات وهي مجرد فكرة الاغتراب وتجريد له، ومن هنا فإنها تعبير أجوف وغير حقيقي...»(٧٨). يتضح ذلك إذا عرفنا أنه «بعد هيغل بدأت تظهر النظرة الأحادية، إن جاز هذا التعبير إلى مصطلح الاغتراب، أي التركيز على معنى واحد، هو المعنى السلبي، تركيزاً طغى على المعنى الإيجابي، حتى كاد يطمسه، فغدونا، لا نرى المصطلح إلا مقترناً في أغلب الأحوال بكل ما يهدد وجود الإنسان وحريته بالاستئصال أو التزييف... وهذا يعني أن هذا المصطلح ـ الاغتراب ـ قد أخذ يفقد ما كان متميزاً به، عند هيغل خاصةً، من ازدواج المعنى»(٧٩).

= (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١)، ص ٢٩ وما بعدها. على الرغم من التحيز البارز عند المؤلف، فالاثنان ينتميان لبنية معرفية في التاريخ يحكمها التطور الحتمي الهيجلي والماركسي معاً.

(٧٦) خليفة، المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(*) انظر في هذا الصدد كلاً من: المصدر نفسه، ص ١٤١ وما بعدها؛ فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٨٩، وما بعدها؛ رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١٧؛ شاخت، **الاغتراب**، ص ١٢٤، وهيبوليت، **دراسات في ماركس وهيجل**، ص ٨٧ و١١٨ وما بعدها.

(٧٧) بوتومور وربل، **في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية**، ص ٢٦ وما بعدها، وخليفة، المصدر نفسه، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٧٨) شاخت، المصدر نفسه، ص ١٢٨. ينتقد شاخت ماركس بالقول «إن ماركس على حق حين يشعر أن نماذج الاغتراب التي يتحدث عنها هيغل هي أشكال مختلفة للوعي والوعي بالذات، ولكن ذلك لا ينبني عليه بالضرورة أنها غارقة في التجريد، ولا ينبني عليه بصفة خاصة فكرة للاغتراب في مقابل شيء آخر هو الاغتراب نفسه» (ص ١٢٨ ـ ١٢٩).

(٧٩) رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ص ١٦؛ خليفة، المصدر نفسه، ص ١٥٧، وسالم ابن حميش، **في نقد الحاجة إلى ماركس** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٢٥.

وبرغم الأثر العظيم(*) الذي تركه هيغل في ماركس فإن الأخير أخذ يوجه المفاهيم الجدلية الهيغلية وجهةً ماديةً.

يذكر ماركس في إحدى رسائله لأبيه عام ١٨٣٨ موقفه من فلسفة هيغل، وكونه معجباً به ومنتقداً له في الآن نفسه، ولا سيما إعجابه بمفهوم الجدل الهيغلي الذي يوحد الفكر والواقع، ولو كان على حساب الواقع. أي أن المحمول بقي مثالياً، بعد أن كان واقعياً، «لقد سقط الستار عن كل المقدمات... وتركت خلفي المثالية التي ازدهرت مع كانت وفشته واتجهت إلى البحث عن الفكرة في الواقع ذاته، وإن كانت الآلهة من قبل قد سكنت في السماء، فقد أصبحت الآن تسكن مركز الأرض، لقد قرأت شذرات من فلسفة هيغل، ولكني لم أهتم بإيقاعها أو نغمها الغريب. وأريد أن أنغمس في الفكر الهيغلي مرة أخرى، ولكن هذه المرة ستكون بانتباه شديد حتى اكتشف طبيعة العقل كضروري عيني، وأنه مؤسس كتلك الطبيعة الفيزيائية، حتى أتمكن من إيقاف مراوغات الجدل وأجلب إلى ضوء الشمس حبات اللؤلؤ الخالص»[٨٠].

الاغتراب بمعناه الهيغلي متعلق بالروح والتجريد الذهني والمعرفة كما يرى ماركس. والقصور في فهم إشكالية الاغتراب والضياع عند هيغل هو في عدم «تصور النشاط الإنساني كنشاط مادي، بل كنشاط روحاني، كتطور للوعي والمعرفة ومحدد بالمعرفة وفيه يمتزج الشخص العارف بالشيء الذي يُعرف»[٨١]، لذا «إن ما يعتبر ماهية الضياع ـ الاغتراب ـ الموضوع الواجب حذفه ليس أن الموجود الإنساني يموضع ذاته بشكل غير إنساني، بالتعارض مع نفسه، بل أنه يموضع ذاته، بتمايزه عن الفكر المجرد وبالتعارض معه»[٨٢].

فالاغتراب الهيغلي يتجلى بوعي الذات في تخارجها عن ذاتها، وفي تموضعها خارج ذاتها[٨٣].

(*) انظر أثر هيجل في ماركس، في: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٩ و٢٧٦ وما بعدها؛ كورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ٣٥ وما بعدها، وخليفة، المصدر نفسه، ص ١٥٥ و١٨٨ وما بعدها.

(٨٠) خليفة، المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٨١) كورنو، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٨٢) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٨٣) هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ص ٥١٣ وما بعدها. فالماهية الحاضرة للروح أو الذات =

ولذلك يربط هيغل بين الاغتراب والثقافة عن طريق تخارج الروح، فهي (الثقافة) مكونة للشخصية الذاتية والروح الفردية، رغم استلابها للروح، إذ يقول: «فإن ما به يكون للفرد ها هنا صلاحٌ وحقيقة إنما هو الثقافة، فطبيعته الأساسية وجوهره الصادقان إنما هما الروح لاغتراب الكينونة الطبيعية...»(٨٤). طبعاً كل ذلك يتم بفعل الدولة من جهة والثروة من جهة ثانية(٨٥)، وصراع الوعي لتحقيق ذاته من أجل ذاته أو من أجل أن يكون شيئاً في ذاته، حسناً أو قبيحاً نبيلاً أم وضيعاً، وصراع الوعي الشقي لتحقيق ذاته كوعي، فضلاً عن الاغتراب الديني(٨٦).

إن هيغل لا يميز بين فعل التموضع والاغتراب برأي ماركس، الأمر الذي ناقشه جان هيبوليت، على سبيل المثال، رافضاً التفسير الذي يطرحه ماركس، فهيغل برأيه لم يخلط بين الإثنين إذ إن «مؤلف **الفنومينولوجيا والموسوعة وفلسفة التاريخ**، لم يخلط ضياع الفكر البشري في التاريخ مع التموضع دون أسباب لها قيمتها، أسباب غير تلك التي يمكن للمرء أن يكتشفها في بنية العصر الاقتصادية وفي حالة النظام الرأسمالي»(٨٧).

من بين أهم الأسباب، برأي هيبوليت، أن هيغل لم يرد أن يلغي التوتر بين الضياع ـ أي الاغتراب ـ والتموضع ـ العمل ـ إذ إن هذا التوتر لا ينفصل عن الوجود، بلغة هيبوليت، بعكس ما أرادت الماركسية أن تلغيه آجلاً أم عاجلاً، بالإضافة إلى أن النظام الرأسمالي، كعامل مؤسس للاغتراب، أي اغتراب العامل عن ذاته ضمن هذا النظام وعلاقاته الاجتماعية وأنظمته الاقتصادية، لا يوصف الموضوع الإشكالي بشكل حقيقي اذ «ألا يوجد في الحب وفي العلاقات

= هي الوعي، واغترابها في تخارجها عن ذاتها، فهي تكون لنفسها عالماً مضاداً. إذاً «الروح لا يكوّن لنفسه عالماً واحداً فحسب، بل عالماً مضاعفاً ومنقسماً ومتضاداً» (ص ٥١٥).

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥١٨ و٥٤٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٠ وما بعدها.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٨. ويقول مراد وهبة في الفصل المعنون «الروح المغترب عن ذاته» من كتاب **فنومينولوجيا الروح** يربط هيجل بين الثقافة والاغتراب، فالثقافة عنده، تعني أنه يعارض ذاته، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة، لأن الثقافة هي كل ما ينتجه الإنسان، وإنتاجه مكثف في عنصرين، الدولة والثروة. الدولة توحد بين الأفراد من خلال ـ الكل ـ أما الثروة فتوحد بين الأفراد ولكن من خلال ـ الفرد ـ ...». انظر: وهبة، «الاغتراب والوعي الكوني،» ص ١٠٠.

(٨٧) هيبوليت، **دراسات في ماركس وهيجل**، ص ١٠٨.

البشرية وفي تعرف الإنسان على الإنسان وفي التقنية التي ينشئ الإنسان عالمه بواسطتها وتخلقه وفي الإدارة السياسية للجماعة وإن كانت إشتراكية، تمثيل للذات خارج الذات وتعرف على الذات في الآخر يتضمن ضرباً من الانفصال، ومن الضياع الذي يمكن دوماً أن نحاول استبعاده. . .»[٨٨].

انتقد ماركس هذا الخلط عند هيغل بين التموضع والاغتراب في كتابه **مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة** (١٨٤٤)، إذ إن «الفكرة الجوهرية هي أن موضوع الوعي ليس شيئاً آخر سوى وعي الذات أو أن الموضوع ليس سوى وعي الذات مموضعاً، وعي الذات الذات بوصفه موضوعاً. .، يجب إذاً تجاوز موضوع الوعي والموضوعية بوصفها كذلك، علاقة للإنسان مضاعة، علاقة لا تتفق والماهية الإنسانية، ووعي الذات، إن إعادة تملك الماهية الموضوعية للإنسان، المولدة كشيء غريب، في تحديد الضياع، لا تعني إذاً فقط حذف الضياع بل أيضاً حذف الموضوعية، إذاً الإنسان وجود غير موضوعي ـ روحاني»[٨٩].

بل إن «هيغل يدرك إنتاج الإنسان من قبل نفسه على أنه سير عملية تطور، التموضع على أنه نزع الموضوع ـ على أنه ضياع وحذف هذا الضياع. . .»[٩٠]؛ أي أن عمل الإنسان هو عملية إخراج القوة الذاتية للإنسان وماهيته الحقيقية، أي تموضعها، ومن ثم اغترابها في تموضعها، وإن كان ذلك على نحو مجرد وصوري فالعمل عند هيغل ضياع وحذف للضياع[*].

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩، وعلى العموم فإن هيبوليت يقول بشكل يؤكد وجهة نظره التي تثني على عمل هيغل والناقدة لسوء التفسير والفهم الماركسي، بخصوص الخلط بين التموضع والاغتراب ما يلي «إن هيجل يلح، إذاً دون انقطاع، على الحاجة البشرية، إلى التموضع ولكنه يظل يكتشف في التوفيق صورة من الضياع لا مفر منها ومصيراً على الإنسان أن يحمله ويجابهه، ومن هنا لا يختلط مفهوم التموضع الهيجلي، كما هو الأمر عند ماركس، بنوعٍ من الضياع الكامل للذات في طبيعة جديدة» (ص ١١١).

(٨٩) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(*) إن الاغتراب الهيغلي هو تأكيد للاغتراب وتأييد له، لا إلغاؤه أو القضاء عليه كما كان يرى فويرباخ، وهو ما يكرره ماركس في كتابه **المخطوطات**، إذ يقول فويرباخ «النسق الهيجلي هو الاغتراب الذاتي المطلق للعقل»، فهي فلسفة لا تهتم بالواقع والجزئي، بل تريد أن تثبت نفسها بصورة تجريدية وشكلية وفكرية، وإنها تريد أن تعرض نفسها من أجل ذاتها بيقين مطلق، فالوجود حامل لأفكار هيجل المطلقة. انظر: ديب، **هيغل وفيورباخ**، ص ١٥٣ وما بعدها.

وانتقد ماركس مفهوم هيغل للعمل، إذ أنه يكرر مقولات الاقتصاد السياسي البرجوازي. لم يناقش ولم يدرك الجوانب السلبية للعمل، بل كان ينظر للعمل كقيمة إيجابية، فهو يكرر المقولات البرجوازية التي تعزز ضياع واغتراب الإنسان واستلابه وإن كان عملاً ذا صفة ذهنية مجردة مرتبطة بوعيه لذاته، فالعمل «هو صيرورة الإنسان لذاته داخل الضياع أو كإنسان مُضاع»[٩١] هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتقد ماركس مفهوم الطبيعة الإنسانية عند هيغل، فهي مجردة ومطلقة، وتنحصر بإطار الوعي الماهوي المجرد. فماهية الإنسان عند هيغل هي وعي تجريدي بحت، ومن ثم فأي اغتراب للذات هو اغتراب للوعي أو للماهية والطبيعة الإنسانية. يقول ماركس: «بالنسبة لهيغل الماهية الإنسانية، الإنسان، يساوي وعي الذات، وكل ضياع للماهية الإنسانية ما هو إلا ضياع وعي الذات...»[٩٢]. إذاً في وجود الموضوع ينتفي وعي الذات، أو في تموضعها يُنتج الاغتراب، فأي عدمية للموضوع يُنتج عنها دلالة إيجابية للوعي، لأن في نفي الموضوع يتجلى فعل الوجود للوعي. فوجود الموضوع ضياع للذات، والعكس بالعكس[٩٣].

إن كل محاولات هيغل لإلغاء الاغتراب، برأي ماركس، هي محاولات لتأكيده، مثلما قال فويرباخ من قبل بصدد منظومة هيغل الفلسفية، نظراً لتجريد حلوله ورؤيته النظرية المثالية، إذ إن أفكاره هي أرواح مجمدة تقيم خارج الطبيعة والإنسان، فكل نفي للضياع أو للاغتراب هو تأكيد له، لأن هيغل لا يزال هو نفسه أسيراً للاغتراب[٩٤].

لعل هذا النقد ينطبق بصورة أخرى على تصور فويرباخ للاغتراب، فهو يطرح تصورات مثالية مجردة، رغم ماديته الآلية ونزعته الإنسانية. إنها تصورات بعيدة عن الحس الاشتراكي والعمل الثوري الاجتماعي، وذات طابع فلسفي عام مجرد؛ بالرغم من ماديته الآلية[٩٥] لا تعير أي قيمة للتاريخ[٩٦].

---

(٩١) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢٧٨، وكورنو، **أصول الفكر الماركسي**، ص ٦٢ وما بعدها.

(٩٢) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٩٥) خليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ١٥١ و١٦٠ وما بعدها، وكورنو، المصدر نفسه، ص ٨٢ وما بعدها.

(٩٦) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢٠، ويندريش زلني، **منطق ماركس**، ترجمة ثامر الصفار (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٩٠)، ص ١٩٤ وما بعدها.

إننا مع ماركس سوف نشهد فيلسوفاً يناقش الاقتصاد السياسي، ودوره التضليلي الأيديولوجي في دعم وتعميق هوة الاغتراب وأشكاله، ولا سيما علاقة العامل بعمله وإنتاجه واغتراب العمل نفسه. يحلل مقولات الاقتصاد السياسي البرجوازي بروح فلسفية ومنحى اجتماعي نقدي، مثلاً (الربح، الريع العقاري، العمل وتقسيم العمل، المزاحمة والتراكم، المال ـ العمل) القيمة التبادلية، التشيؤ.. إلخ». وقد توصل ماركس إلى نتيجة مفادها «أن العامل مُذل إلى مرتبة سلعة، السلعة الأكثر بؤساً، وأن بؤس العامل هو في تناسب عكسي مع قوة وعظمة إنتاجه...»[٩٧] نقد ماركس، للاقتصاد السياسي، مبني على أساس اهتمامه بتكوين فلسفة إنسانية ترعى الوجود الإنساني، وتهتم بتحقيق الإنسان لماهيته الفاعلة والإنتاجية وكينونته الحقيقية. إذ إن كل ما يكرسه الاقتصاد السياسي من جهود منصب على تعزيز الاغتراب والإبقاء على الملكية الخاصة التي هي أصل أو سبب الاغتراب و نتيجة له في الوقت ذاته كما سوف نبين، أو لنقل بعبارة أدق، إن الاقتصاد السياسي يعزز الاغتراب ما دام يطرح تصوراً للعمل، يُبقي على حالة الملكية الخاصة. فالعمل غايته الربح وكسب الأموال فحسب، ولا يطمح إلى تحقيق الوجود الإنساني أو الفاعلية الإنسانية المنتجة بوصفها كيانه وجوهره الحقيقي. فالمهم هو تحقيق المكاسب، أما المشاعر وتحقيق الوجود البشري كنوع تطمح له الإنسانية فهو أمر مرفوض ومطرود من وعيها. وبتحقيق الأرباح، وتعزيز الملكية الخاصة يبقى الوجود البشري مغترباً، بل إنه يُصيّر ممزقاً بشكل عميق وحاد، وتفصل شريحة العمال عن المُلاك الرأسماليين، فالعمل بصورته الرأسمالية غيّر معالم العمل الإنساني، القائم بحسب رؤية ماركس على رغبة عميقة لتحقيق طبيعة الإنسان وقواه الطبيعية، لا لتحقيق الأرباح والمكاسب والتملك[٩٨].

إن مناقشة ماركس للاقتصاد السياسي البرجوازي ومقولاته انصبت بطريقة نقدية كاشفة على عمق التواطؤ بين الأنظمة البرجوازية الرأسمالية

---

(٩٧) ماركس، المصدر نفسه، ص ١٦٩، وماركس وانجلز، **الإيديولوجية الألمانية**، ص ٤١ وما بعدها، إذ يقول ماركس ما دام البشر باقين في المجتمع الطبيعي، يعني ما دام هناك انشقاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة المشتركة، وبالتالي ما دام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية، بل بصورة طبيعة، فإن عمل الإنسان الخاص يتحول إلى قوة غريبة معارضة له، تستعبده بدلاً من أن تكون خاضعة لإشرافه...» (ص ٤٢).

(٩٨) المصدران نفسهما، ص ٥٠ وما بعدها، وص ٤٧ على التوالي.

والاقتصاد السياسي من جهة، وتراكم رأس المال واغتراب العامل أمام عمله ومنتوجه وأمام صاحب رأس المال من جهة ثانية. لذا فإن اهتمامه الفلسفي انصب على تحليل البنية الاقتصادية وتشكلاتها الاجتماعية أو تشريح التشكيلة الاجتماعية وبنائها الاقتصادي المعزز للاغتراب والتشيؤ، بل كشف لنا عن الخدمة التي يقدمها الاقتصاد السياسي للرأسمالية البرجوازية ومدى ضياع العامل، وكيفية تراكم العمل الذي هو تراكم رأس المال بالنهاية، وبؤس العامل وضياعه واغترابه. فالاقتصاد السياسي يراعي المالك الرأسمالي وينظر إلى العمل كسلعة وكشيء[٩٩]. والعامل يبيع نفسه، بل إنه يبيع إنسانيته[١٠٠] وفقاً لهذا النمط الاستغلالي الاغترابي.

إن الاقتصاد السياسي تغافل عن أصل الاغتراب، سواء للعامل أو للإنسان عامةً. ولم يناقش الملكية الخاصة المسببة للاغتراب والضياع الإنساني، وانهيار قيمة الإنسان من أجل الربح والكسب والاستغلال.

يتجلى الاغتراب، بحسب رؤية ماركس الإنسانية ـ النقدية، في إطار العملية الإنتاجية ككل، إذ يقول ماركس: «لقد نظرنا إلى فعل ضياع الفاعلية الإنسانية العملية، إلى العمل، تحت وجهين: أولاً علاقة العامل بمنتوج العمل بوصفه موضوعاً غريباً يرتبح عليه، هذه العلاقة هي في الوقت نفسه العلاقة بالعالم الخارجي المحسوس بموضوعات الطبيعة، العالم الذي يعارضه بطريقة غريبة ومعادية. ثانياً علاقة العامل بفعل الإنتاج داخل العمل، هذه العلاقة هي علاقة العامل بفاعليته الخاصة كفاعلية غريبة ليست ملكاً له....»[١٠١]. ويذكر فروم أن فرويد لم يكن بعيداً عن هذا التصور خاصة في مفهومه للنقل أو الإسقاط، إذ يقول إن «عبادة وثنية لموضوع بناءً على اغتراب الفرد تمثل القوة المركزية المحركة للإسقاط إنها الشيء الذي يمنح الإسقاط قوته وهدفه..»[١٠٢].

---

(٩٩) ماركس، المصدر نفسه، ص ٩١ وما بعدها.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٢٠ يبدو أثر ماركس واضحاً هنا في نظرية فروم النقدية، ولا سيما في تأكيد ماركس على أهمية العمل كقيمة إنسانية من جهة وتحول الإنسان، وفقاً لهذا النمط الاقتصادي الرأسمالي، إلى سلعة أو شيء من جهة أخرى.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠٢) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٥٧، وعباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة**، ص ٥٤٧.

إن الفاعلية الحيوية أو قدرة الإنسان على الإبداع والعمل المنتج هي مما يميز الإنسان، فهي نابعة من طبيعته الإنسانية الحرة بعكس الاغتراب المتحقق في العمل البرجوازي الرأسمالي، من اغتراب وضياع قيمة الذات الإنسانية. فالعمل المغترب يجعل الطبيعة ونفس العامل وفاعليته المنتجة أو إرادته الحيوية غريبة عن الإنسان كنوع وكفرد(١٠٣).

يبدو أن الاغتراب الذي يروم ماركس مناقشته لم يكن محصوراً، أو هكذا كما يرغب ماركس أن يقول لنا، في العامل وعلاقته بالرأسمالي صاحب العمل أو في العملية الإنتاجية، وكيفية تحقيق الإنسان لطبيعته، والتي تجعل منه إنساناً نوعياً، بل كان بوده أن يناقش الاغتراب بوصفه مشكلة تمس الإنسان عموماً لا العامل فحسب(١٠٤). فضلاً عن أن الانعتاق الإنساني لا ينتهي في النهاية بالعمل الثوري، والخلاص من الاستغلال الرأسمالي البشع، بل يشمل تحرر الإنسانية جمعاء، فالإنسان هو ما يرغب بتحريره ماركس، سواء أكان عاملاً أم لا(١٠٥).

أما بصدد عده الملكية الخاصة سبباً للاغتراب ونتيجة في الوقت نفسه فهو ناجم من قوله تارةً بأنها نتيجة للاغتراب إذ أنها «نتاج ونتيجة لازمة وعاقبة ضرورية للعمل المضاع لعلاقة العامل الخارجية بالطبيعة وبنفسه». فالتراكم وامتلاك رؤوس الأموال بالنسبة للرأسماليين ناجم ومتولد من استغلال العمال واغترابهم في عملهم وأمام إنتاجهم، مما يولد حاجزاً، لأن الأرباح وفائض القيمة تكون من حصة المالك لا المملوك، فالملكية الخاصة نتيجة الاغتراب، وهي في الوقت نفسه سبب للاغتراب تارة أخرى(١٠٦).

---

(١٠٣) ماركس، المصدر نفسه، ص ١٧٨ يتحدث ماركس كثيراً عن الطبيعة المنتجة للإنسان في علاقته بالطبيعة (العالم الخارجي)، على أساس إنساني وفاعل ومنتج لا مغترب. فالإنسان كائن نوعي يدرك في ذاته نوعه الإنساني ككل بالإضافة إلى إدراكه لفرديته، وتتجلى نوعيته، في أنه يتصرف مع الطبيعة بحس إنساني وكأنها جسده غير العضوي، فالطبيعة هي امتداد إنساني وفاعل ونتج للإنسان، والإنسان جزء منها لا ينفصل عنها ولا يغترب ما دام تعامله منتجاً بشكل إنساني لااستغلالي. يقول ماركس «إن كلية الإنسان تظهر عملياً على وجه التحديد في الكلية التي تجعل من الطبيعة كلها جسده غير العضوي، سواء في القدر الذي هي فيه أولاً وسيلة عيش مباشر أو هي فيه ثانياً، مادة وموضوع وأداة فاعليته الحيوية. . .» (ص ١٧٧ ـ ١٧٨).

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

٤ ـ مفهوم الاغتراب عند الوجودية

تعد الوجودية، **بالنسبة** لإريك فروم، التوجه الفكري الإنساني البارز في خطابه النقدي. **وهي ابتداء** من كيركغارد وبول تيلش، «حركة تمرد، لما يزيد عن مئة عام، **ضد تشويه** إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي»[١٠٧]. بل إنه يقارب فلسفة **ماركس** الإنسانية من الفكر الوجودي، بوصفهما معاً يشكلان «احتجاجاً **ضد اغتراب** الإنسان، ضياعه عن نفسه، وتحوله إلى شيء، كما أنها حركة **تقف في** وجه عملية تشويه إنسانية الإنسان وتحوله إلى آلة. . .»[١٠٨]، **مثلما** يقارب البعض بين فرويد والوجودية عن طريق إظهار **الأثر الفرويدي على** المدرسة الوجودية، ولا سيما في التحليل النفسي **الوجودي عند كل** من رواد الوجودية ومن بينهم **إريك** فروم[١٠٩].

على الرغم من ضخامة مرجعيات فروم النقدية، وتعدد آلياته النظرية، فإن الوجودية تشكل برأينا نقطة التقاء تلك التوجهات الفكرية النقدية، بل إنها بوتقة فكرية تنصهر فيها كل تلك المرجعيات الثقافية ذات التوجه الإنساني، ولا سيما إذا عرفنا أن فروم كان **يطمح لتأسيس علم نفس فلسفي** إنساني يهتم بالوجود الإنساني، إذ يقول: «إن على علم النفس أن يتأسس على المفهوم الأنثروبولوجي ـ الفلسفي للوجود الإنساني»[١١٠].

فالإنسان هو ما يرغب أن يحقق وجوده **بطريقة فعالة وحرة ومنتجة**، بل إنه هو «الحيوان الوحيد الذي عنده أن وجوده مشكلة يجب أن يحلها ولا يستطيع أن ينجو منها. . .»[١١١]. وهو الإشكال نفسه التي تدور حوله محاور الفلسفة الوجودية، من أن الإنسان كائن حر، يبحث عن ماهيته، تدفعه رغبة

---

(١٠٧) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠٩) فاليري ليبين، **فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة زياد الملا؛ مراجعة تيسير كم نقش (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١٣٥ و١٤٧ وما بعدها. يقول المؤلف: «. . يستخدم الفرويديون الجدد، في أغلب الاحيان، المصطلحات الوجودية مثلما هي الحال، وبخاصة، عند فروم الذي حاول دراسة أسباب ظهور وجوهر ما سماه «التناقضات الوجودية». . .» (ص ١٤٧).

(١١٠) إريك فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٨٠.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

حقيقية نابعة من حريته وإرادته المسؤولة، لتحقيق **ذاته بعيداً عن كل** وجود زائف، يلغي وجود الذات الفردية الحرة وحقيقة أصالة **وجودها في** الآن نفسه، فهي تعرف الإنسان بأنه حرية[١١٢]، بل إنه مضطر **ومحكوم** عليه بالحرية والمسؤولية ومواجهة وجوده بالعمل المسؤول عبر **إنتاجه لقيمة** الفردية مع آخرين أحرار.

من هنا نفهم سر المقاربات التي يجريها فروم في كتاباته النقدية بين كل من ماركس الشاب والفلسفة الوجودية، عن طريق الجانب الأنثروبولوجي عند كليهما، على وصف أنهما يشكلان معاً نزعة إنسانية رافضةً اغتراب حرية الإنسان الفرد، وتحوله إلى سلعة أو شيء، حسب آليات التشيؤ التي أنتجتها الحضارة الصناعية والأنظمة الرأسمالية والاشتراكية، رافضةً أيضاً صنمية العالم الحديث سواء على صعيد الأفراد أم الأفكار أم القيم والأشياء والظواهر حيث تحول الإنسان إلى عابد لكل ما أنتجته يداه، بل لكل ما يريد غيره أن ينتجه له، سواء السلطة أم المال أم الأيديولوجيا، أم الأشخاص.. إلخ[١١٣].

لقد أصبح كل شيء مسيطراً على الإنسان وحقيقة وجوده الإنساني، لذا أضحى الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، واقعاً مغترباً، ومن ثم اغتربت الروح نتيجة ذلك الواقع المزيف الذي أفرز الدماء والحروب ونهاية مقولات التقدم والحداثة الأوربية، لذلك عبرت المدارس الفلسفية عن موقفها الرافض ومن بينها الوجودية التي هي «أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالم الشعور الحاد به بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، فلقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وصفها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها»[١١٤].

إنها فلسفة اهتمت بالقلق الوجودي المتولد بفعل وجود الإنسان في

---

(١١٢) جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة كمال الحاج، ط ٢ (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ٥٤ وما بعدها.

(١١٣) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٣ وما بعدها.

(١١٤) عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ط ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص ١٤.

العالم والإمكانيات المتاحة له لتحقيق وجوده بإرادة وحرية مسؤولة، بعيداً عن كل وجود مزيف مغترب أو «الهم» الذي يمثله الآخرون، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنها لا تلغي العلاقة بالآخرين، بل إنها تعطي لهم قيمة متى ما كانت إمكانية لخلق أو تحقيق الإنسان ووجوده الإنساني الحقيقي[115]. المهم عندها هو تحقيق الإنسان لوجوده الحقيقي المتميز بالحرية والإرادة المسؤولة. الوجودية فلسفة الذات الأنطولوجية التي تعيش وتحس وتوجد لا الذات المفكرة فحسب[116]. هي فلسفة الوجود الإنساني، بل إنها «نظرية تجعل الحياة الإنسانية حياة ممكنة»[117] كما يقول سارتر.

تطمح الفلسفة الوجودية للإنسان في أن يتجاوز وقائعية وجوده، حيث إنه مُلقى به في العالم وبدون اختيار ولا حرية، كواقعة تعبر عن وجودنا البشري اللااختياري[118] وغير الحر والضروري. والاغتراب هو الإحساس بالابتعاد عن الوجود الحقيقي الحر في تحقيق الإنسان ذاته بكل حرية ومسؤولية، لذا فإن الوجودي «يفهم الاغتراب أساساً في إطار معناه الناطق فهو اغتراب الموجود البشري عن وجوده العميق، بحيث لا يكون ذاته وإنما مجرد صفر في الوجود الجمعي للجماهير أو ترس في نظام صناعي..»[119].

وبالإضافة إلى أعمال الفلاسفة الوجوديين شخصت الأعمال الأدبية الوجودية مشكلة الاغتراب، إذ تجلت لـ (هاري بريستون) بطل (ضياع في سوهو) للفيلسوف الأديب كولن ولسن على سبيل المثال أفق حياة جديدة، بدلاً من الرتابة والاغتراب والعمل الروتيني اليومي، فالحياة في جانب آخر غير الواقع الراهن المغترب لذلك يقرر السفر بحثاً عن ذاته، ولسان حاله يقول: «لا تخافوا. أنا أعرف أن دنيانا حقيرة وتافهة. لا تهربوا منها، أنا

---

(١١٥) سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص ٤٦ وما بعدها.

(١١٦) جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٥٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ١٢.

(١١٧) سارتر، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١١٨) ماكوري، المصدر نفسه، ص ٢٧٤ وما بعدها، ومطاع صفدي، **الحرية والوجود: مدخل إلى الفلسفة** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٦٢ وما بعدها.

(١١٩) ماكوري، المصدر نفسه، ص ٢٩٥. يرى جون ماكوري أن الفيلسوف الألماني الأمريكي بول تيلش، يستخدم الاغتراب بدلالة دينية تقترب من (الخطيئة) وكذلك الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦).

سيدها الآن، سأغيرها»[١٢٠]. إنه **شعور ناجم** من أن «الإنسان ألقي في الكون دون أن يريد، وأنه محمول **حملاً على عمليات** اختبارية لا يستطيع أن يرى جميع عواقبها ونتائجها، **ولا يستطيع تبريرها كلها، وهو** شعور مؤلم، ولكن نبيل، لأنه يدفعنا إلى **الوجود الصحيح**»[١٢١].

الوجودية صرخة بوجه **غياب الذات واغترابها، وبوجه** غياب حرية الذات ووجودها الأصيل. إنها **فلسفة تجعل الهم الأكبر لها تحقيق** الذات الإنسانية ـ الفردية ـ ووجودها الأصيل من **جانب، وتحقيق** الذات لعلاقتها الوجودية **الإنسانية** بالآخرين من **جانب آخر. بالإضافة إلى ذلك** نزعتها النقدية لمصدر الاغتراب والتشيؤ الناجمين والمتولدين بفعل الحضارة الصناعية الحديثة ومنطقها الاستهلاكي ـ الآلي، وقيمها المشوهة للواقع الإنساني. وهو الإشكال نفسه الذي ثار عليه كارل ماركس في أعماله الفلسفية، إذ انتقد أساس كل ما يشوه الواقع الإنساني، ويلغي طبيعة الإنسان الفعالة المنتجة، من علاقات اجتماعية متولدة بفعل تنظيم اقتصادي برجوازي ـ رأسمالي، لا يسعى إلّا للربح وتعزيز العوز والملكية الخاصة والاستغلال وتشويه كينونة الإنسان وحقيقته الإنسانية.

كل هذا وغيره دفع كثيراً من المفكرين، من بينهم فروم، للمزاوجة بين كل من ماركس والوجودية بوصفها منبعاً للنزعة الإنسانية، أو تقريب فلسفة ماركس من الوجودية عاداً ماركس صاحب «مذهباً وجودياً روحياً بالمعنى غير الديني. . . .»[١٢٢]. ومن هنا يصح القول بأن «جذور مفهوم فروم للاغتراب تعود في جزء كبير منها إلى الفكر الوجودي. ولعل هذه الحقيقة تتضح بجلاء في سعي فروم الدائب لخلق نوع من التصالح بين الفكر الماركسي والفكر الوجودي»[١٢٣].

يُعد الآخرون، أو الهُم، مصدراً مهماً في خلق الاغتراب وضياع الذات

---

(١٢٠) كولن ولسون، **ضياع في سوهو**، ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق، ط ٤ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩)، ص ٢٨ و٣٣. انظر أيضاً: رواية **الغثيان** لسارتر، رواية **المسخ** لكافكا، ورواية **دميان** لهيرمان هسه وآخرون.

(١٢١) بول فولكييه، **هذه هي الوجودية**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٣)، ص ٦٩، ومطاع صفدي، **فلسفة القلق** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٥٧.

(١٢٢) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٢٠. يقول بول تيلش، لفرويد، إذ يعده فيلسوفاً ومفكراً وجودياً: «إن فرويد وجودي حقيقي بالمعنى الذي تقدمه كل المواصفات الوجودية عن الإنسان في حالة المأزق». انظر: ليبين، **فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ص ١٤٨.

(١٢٣) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٦٣.

الحقيقية في الوجود الزائف المغيّب للحرية والذات الفردية أمام الحشد أو القطيع، مما يولد اغتراب الفرد عن ذاته وعن وجوده الأصيل. وهذا المعنى يحضر في غالبية مؤلفات الوجوديين أمثال كيركجارد وسارتر وهايدغر وباسبرز ومارسيل. الرؤية الوجودية النقدية لها حضور عميق في نظرية فروم النقدية، ولاسيما نقده لآلية الامتثال القطيعي والتطابق والتجانس مع الآخرين إذ يقول إن «الشخص الذي يتنازل عن نفسه الفردية، ويصبح آلة متطابقة مع ملايين الآخرين من الآلات المحيطة به لا يحتاج إلى أن يشعر بأنه وحيد وقلق بعد هذا. وعلى أية حال فإن الثمن الذي يدفعه غالٍ، إنه فقدان نفسه»[١٢٤]. أضف إلى ذلك بيانه لتناقضات الإنسان الوجودية فضلاً عن التناقضات التاريخية[١٢٥].

على ما يبدو أن هذه النظرة الوجودية النقدية تجاه المجموع أو الُهم أو الآخرين بقيت مسيطرة على أعمال أغلب الفلاسفة الوجوديين، والتي تعود إلى رؤية كيركغارد على اعتبار «أن نظرة كيركغارد للاغتراب الإنساني، باعتباره ضياعاً للذات الإنسانية في داخل المجموع، ظلت مسيطرة على فلاسفة الوجودية. . فأغلبهم يحاول مناهضة الميل نحو حياة المجموع المرتبطة بالإنتاج الميكانيكي، والتي يبدو أنها ستؤدي حتماً، بأي مجتمع، سواء أكان ديمقراطياً أو فاشياً أو شيوعياً إلى نزع إنسانية الإنسان»[١٢٦]. لذلك يمكن القول بأن «موقف فروم.. لا يختلف كثيراً عن موقف فلاسفة الوجودية من هذه القضية، فهو ضد خضوع الإنسان لأية قوة سواء قوة الحشد أو الدولة أو الجهاز الاقتصادي، أو حتى قوة الضمير، فالإنسان الذي يريده فروم هو الإنسان الذي لم يغترب عن ذاته ولم يفقد حريته واستقلاله. . . ونستطيع القول بأن فروم وفلاسفة الوجودية إنما يتفقون على مبدأ واحد هو تحرير الإنسان من تسلط القوى الخارجية، من المجتمع، من الدولة، من القوى الديكتاتورية،

---

(١٢٤) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٥٠ خاصة فقرة «آليات الهروب والاغتراب».

(١٢٥) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٧٥ وما بعدها.

(١٢٦) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٦٤. قارن مفهوم الاغتراب ودلالته عند كيركجارد واختلافه عن هيجل وفويرباخ وماركس، من خلال تأكيده على أهمية الوجود الإنساني من جهة والموجود الإلهي من جهة ثانية، الأمر الذي سوف يتكرر مع فلاسفة آخرين أمثال جبريل مارسيل وتيلش وبرديائيف. انظر: كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ص ٤٨٥، وبدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ص ١٦ وما بعدها.

إنهم يريدون إنقاذ الذات الأصيلة من أسر الذات غير الأصيلة»[١٢٧]، على الرغم من أن البعض يرى أن نيتشه وكيركغارد لم يهتما بطريقة جدية بالمصطلح (أي الاغتراب)، وكذلك الحال مع باسبرز ومارسيل اللذين تناولاه بطريقة سريعة، وكامو في روايته **الغريب** التي لا تعبر عن الاغتراب[١٢٨]. إلا أن المسالة عن مارتن هايدغر مختلفة، إذ بالنسبة لهايدغر فان الاغتراب مرتبط بالوجود الزائف أو السقوط، وهو يتمظهر في ثلاث ظواهر هي:

١ ـ اللامبالاة أو في عدم التفكير بالموت.

٢ ـ الاستغراق في المستقبل وكذلك الاستغراق في الحاضر والماضي وما يتوافر من إمكانيات لتحقيق الوجود الحقيقي، أو انشغال المرء بعيداً عن الوجود الخاص الحقيقي وانزلاقه نحو الوجود الزائف.

٣ ـ الاغتراب ناشئ من الحياة الثقافية السائدة، والتي تروّج للفكر السطحي، وعدم الاهتمام بالوجود الأصيل، كما عبر عن ذلك في الوجود والزمن[١٢٩]. إن الاغتراب عنده يتلازم مع غياب الوجود الأصيل للذات واغترابها عن كينونتها ويصبح الوجود غريباً أيضاً[١٣٠].

إن الوجود الزائف هو غياب للوجود الأصيل الذي تكون فيه الذات حرة ومسؤولة عن إرادتها، وواعيةً لوجودها، وراغبةً لتحقيق الدزاين ـ أي الوجود الإنساني الحقيقي. إنه وجود معبر عن السقوط مع الهُم في الزيف والاغتراب، مع ذلك فإن شاخت يعتقد أن رؤية هايدغر للاغتراب تتراوح بين الوصف والتقويم، وإنه يتراوح من موقفه من الاغتراب بين وصفه فعلاً ناجماً من تباعد الإنسان عن طبيعته الجوهرية تارة أو رفض ذلك القول تارة أخرى بالعكس من هيغل وماركس وفروم[١٣١].

---

(١٢٧) حماد، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٢٨) شاخت، **الاغتراب**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١. هذه الرؤية الانتقائية مرفوضة، ولا سيما عندما نضع نصب أعيننا إشكالية كامو الفلسفية التي شغلته كثيراً أقصد عدمية الحياة واغترابها وعبثيتها، فضلاً عن نيتشه وكيركغارد وياسبرز ومارسيل.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥. يذكر شاخت أن أهم مصدرين لفهم الاغتراب عند الوجودية هما هيغل وماركس (ص ٢٩٤ و٢٥٩).

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٣؛ بدوي، المصدر نفسه، ص ٨٣ وما بعدها، وصفدي، **الحرية والوجود: مدخل إلى الفلسفة**، ص ٦٨ وما بعدها.

(١٣١) شاخت، المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

ويتجلى أن الاغتراب عند سارتر من خلال مفهومه للعلاقة الصراعية مع الآخر وفقاً «للنظرة»[132]، ولا سيما في كتابه ـ **الوجود والعدم** ـ ، إذ أن أهم ما يحدد علاقتي بالآخر برأيه أنماط العلاقات في الحب واللغة والمازوكية والسادية واللامبالاة والجنس والكراهية، فنظرة الغير تسلبني ذاتي وإمكانياتي الفردية[133]، بل إنها تجعلني موضوعاً لها، فأنا أصبح منظوراً في عالم منظور كما يقول سارتر[134]، ومن ثم فإن وجودي للغير «سقوط خلال خلاء مطلق نحو الموضوعية، ولما كان هذا السقوط استلاباً، فإني لا يمكنني أن أجعل من نفس وجوداً لنفسي كموضوع، لأني لا أستطيع أن أستلب نفسي عن نفسي بأي حالٍ من الأحوال»[135]. وهذا لا يعني إلغاء الآخر أو الغير أو الآخرين، بل إنهم شرط للوجود الأصيل. فالغير يشعرني بوجودي مثلما أنا أشعره بوجوده فهو «لا يبدو لي كموجود يتكون أولاً ليلقاني فيما بعد، بل كموجود ينبثق في علاقة أصيلة للوجود مع ذاتي، . . . . »[136]. ولكن يبقى المعنى الأصيل للعلاقة بالغير هو النزاع أو الصراع، فالتنازع هو المعنى الأصلي للوجود ـ للغير. فالأنا مملوكة ومنظورة من قبل الغير والغير أيضاً تحاول ذاتي أن تمتلكه وتستلب حريته، وهذا ما يظهر بجلاء في الحب كعمل صراعي ونزاعي بين حريتين[137].

ويُذكر أن سارتر يستخدم الاغتراب بدلالتين، فهو يستخدمه في كتابه ـ **نقد العقل الجدلي** ـ بدلالة تموضع الذات الفردية باعتبارها شيئاً غريباً ومعادياً للذات نفسها، ومرةً يستخدمه في كتابه **الوجود والعدم**، من خلال تحول الذات إلى شيء أو موضوع من خلال الآخر[138]. ويظهر سارتر في كتابه ـ **نقد العقل الجدلي** ـ (١٩٦٠) واضحاً في تناول الاغتراب ماركسياً بعكس كتاب

---

(١٣٢) يقول سارتر: «إني لا أستطيع أن أخجل إلا من حريتي من حيث هي تفلت مني كي تصبح موضوعاً مُعطى. . . أنا هو في عالم سلبه الغير مني، لأن نظرة الغير تشمل وجودي وكذلك تشمل معها الجدران، والباب. . . .». انظر: جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٤٣٩.

(١٣٣) المصدر نفسه، وشاخت، المصدر نفسه، ص ٢٨٣ وما بعدها.

(١٣٤) سارتر، المصدر نفسه، ص ٤٥١.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٨ وما بعدها.

(١٣٨) شاخت، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

الوجود والعدم (١٩٤٣) يتناول فيه **الاغتراب** بروح أقل ماركسية[١٣٩]، بل الأدق بروح ماركس لا الماركسية.

إن الآخر برأي سارتر يعرفني أكثر من ذاتي أنا، هذا الموقف الأول للآخر أمام الأنا، أما الموقف الآخر، فهو علوّي على علو الغير، أو محاولة لاسترداد ذاتي وحريتي من الغير الذي يموضعني[١٤٠]. الموقف الأول يتجلى في الاتصال بالآخر عن طريق الحب واللغة والمازوكية[١٤١]، وفي الموقف الثاني يتجلى في اللامبالاة والشهوة والكراهية والسادية[١٤٢].

فأنا مشروع لاسترداد ذاتي المستلبة ووجودي الذي امتلكه الغير كما يقول سارتر[١٤٣].

يتضح الأثر السارتري على مفهوم فروم النقدي في التأكيد على أهمية الحرية والذات الوجودية وفعل الاغتراب المتحقق مع الغير وما ينجم من اغتراب الذات، كذلك نلمس حضوراً للفهم السارتري للحب وإن بصورة مختلفة نوعاً ما[*] عن سارتر، لأن فروم، من ناحية، يؤكد الحرية الفردية وقيمة الذات الإنسانية، ومن ناحية أخرى يعطي أهمية كبيرة للتواصل الاجتماعي بوصفه تواصلاً اجتماعياً منتجاً.

أما بصدد بول تيلش الفيلسوف الألماني ـ الأمريكي الجنسية والفيلسوف المسيحي الروسي نيقولا برديائيف، فلقد أسهما إسهاماً مهماً في فهم الاغتراب، ولا سيما في علاقة الإنسان مع الله، والاغتراب يتجلى في فعل الانتقال والابتعاد عن الله، فهو ذو دلالة لاهوتية، مما ترك أثراً واضحاً في فكر فروم النقدي خاصة في معرض حديثه عن الدين والاغتراب الديني في الحضارة المعاصرة.

لقد اهتم تيلش بالعلاقة مع الله كونها مصدر الوجود الحقيقي، فالوجود

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩ وما بعدها. انظر: جورج طرابيشي، **سارتر والماركسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤)، ص ٣١ وما بعدها. بصدد العلاقة بين سارتر والماركسية، انظر: جان كانابا، **الوجودية ليست فلسفة إنسانية**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٤)، ص ١٦ وما بعدها، والوجودية برأيه إيلوجيا البرجوازية المنهارة بل إنها ليست فلسفة إنسانية (ص ١٣٠).

(١٤٠) سارتر، **الوجود والعدم**، ص ٥٨٦ وما بعدها.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥٨٧ وما بعدها.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٦١١ وما بعدها.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٨٨.

(*) قارن ذلك بمفهوم الحب عند إريك فروم.

الحقيقي يتمظهر في الإيمان والحب والتوكل. وكل انفصال عن الله يسبب اغتراباً بل غربة عن طبيعة الإنسان الدينية، وانفصاله عن الله هو تخلٍّ عن طبيعته الجوهرية التي هي الاتحاد مع الله[١٤٤]. بل إن الغربة هي «القضية المحورية التي يتعين على علم اللاهوت أن يعالجها»[١٤٥].

ورغم الهلاك والحروب والدمار، فإن الأمل باق في تعميق الحب وتخليد الحياة بالعلاقة مع الله. والحل الأساس في القضاء على الانفصال والاغتراب الحب والاتصال بالله، بمعزل عن العلوم وأنبياء الكذب وأدعياء عبادة الأصنام[١٤٦]. هو يقول «إن غربتنا وخطيئتنا هما القيدان اللذان يبقياننا بعيدين عن الوصول إلى الحياة الخالدة هنا والآن»[١٤٧].

كذلك الحال مع الفيلسوف الوجودي الروسي برديائيف الذي أعطى أهمية كبيرة للعلاقة بين الإنسان والله أو التجربة الدينية. فقد وفق بين كل من الوجودية والاشتراكية مع الدين المسيحي، فالأزمة الروحية ناجمة برأيه من غياب قيم العصر الوسيط واندثارها وسيطرة قيم الحداثة الغربية وظهور الآلة وغياب الإنسان القروسطي الذي لا يلغي قيمة الدين واتصاله الإلهي الروحي. فالخلاص هو في اللاهوت وإعطاء الأهمية للجانب الروحي الديني، حيث إن الإنسان هو ما يمكن أن يتشبه بالإله بقدر الإمكان، فهو كائن متأله[١٤٨].

نلمس ذلك مع الفيلسوف الفرنسي جبريل مارسيل في تأكيده على تحقيق الوجود الفردي للإنسان من خلال فعل الإيمان الشخصي، فالأساس الوجودي يعتمد العلاقة الشخصية مع الله من جهة والتاريخ من جهة ثانية وفقاً لمنطق المشاركة الفعالة في الوجود، على عكس الوجود الزائف القائم على الهروب وعدم المشاركة[١٤٩]، وما يسميها مارسيل عزلة المشاهد أو الناظر على عكس

---

(١٤٤) شاخت، **الاغتراب**، ص ٢٦٩ وما بعدها.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٤٦) بول تيليش، **زعزعة الأساسيات**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٧ ـ ٢٤.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤٨) بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ص ١٨٨ ـ ١٩١.

(١٤٩) علي عبد المعطي محمد، **مقدمات في الفلسفة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٤٠ وما بعدها.

عزلة القديس التي «تكون في موطن يغيب عنه أي اهتمام بالعالم الأرضي، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى. . ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة ما في المشاركة من معنى. أما عزلة الناظر أو المشاهد فهي، على العكس من ذلك، هروب أو فرار»[١٥٠].

والإيمان الشخصي ذو الطابع الوجودي هو ما يحقق الوجود الحقيقي، وهو الذي يساعد في تجاوز الموت والتعالي عليه يساعدنا على كشف معنى الوجود وتحقيق كينونة الإنسان الوجودية[١٥١].

باختصار لكل ما سبق أن الوجودية بوصفها فلسفة إنسانية تعد مصدراً مهماً في فهم الاغتراب وعلاجه عند فروم، من خلال تأكيدها على أهمية وجود الذات وتفردها وأولوية وجودها الحر الحقيقي، بمعزل عن كل ما يعيق اصالة وجودها، سواء بفعل الآخرين أو الإله والعالم، بغض النظر عن الاختلافات بينهم من جهة وبين فروم من جهة أخرى.

لذلك تبقى الرسالة النقدية التي يريد أن يوصلها كل من هيغل وفويرباخ وماركس وغيرهم من الفلاسفة، والتي لعبت دوراً مهماً وبارزاً في بلورة مفهوم للاغتراب تتجلى في أعمال فروم النقدية، تبقى ذات أثر مهم في الدرس الفلسفي الإنساني عموماً، سواء في تشخيص المرض ـ الاغتراب ـ أو في علاجه في الوقت ذاته.

إن هيغل يفهمه من جهة كونه انفصالاً وتخلياً أو ضياعاً للذات أمام المجموع أو العالم «الآخر» متى كانت تقف حائلاً دون تحقيق الذات لجوهرها أو كينونتها الواعية ضمن مسيرة المطلق، فعليه يكون قهر الاغتراب من خلال الاعتماد على الذات والشعور بالاستقلال من خلال الوعي والحرية والعقل بالإضافة إلى تجاوز أي عائق يقف في طريق الذات من قبل البنية الاجتماعية عن طريق التأكيد على هوية الطبيعة الإنسانية ذاتها، هويتها بوصفها عابرة للشخص الفردي نحو ما هو أوسع[١٥٢].

أما بالنسبة إلى فويرباخ فهو تأكيدها كفلسفة إنسانية على أهمية الإنسان

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣، وبدوي، المصدر نفسه، ص ١٩٦ وما بعدها.

(١٥١) محمد، المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(١٥٢) شاخت، **الاغتراب**، ص ١١٥ وما بعدها.

كمحور أساسي تدور حوله الفلسفة الأنثروبولوجية[١٥٣]، فضلاً عن أن الاغتراب الديني **ناشئ** من وهم الإنسان نفسه عندما أخذ يُسقط صفاته المطلقة و**محمولاته على** الإله ككائن مفارق له[١٥٤]. إن فضل فويرباخ أنه كشف أصل **الاغتراب** الديني، في الإنسان ذاته. والحل لهذا الاغتراب وعلاجه و**قهره بيد** الإنسان أيضاً لخلق دين جديد أساسه الحب، فالحب هو الدين **الإنساني** المستقبلي.

أما كارل ماركس ذلك الثائر الناقم على أوضاع عصره، فإن الاغتراب **تبدى له في فعل** النظام **الاقتصادي** وبؤرة السيطرة البرجوازية والرأسمالية وتهميش العامل إلى سلعة خاضعة لسلطة الطبقة المسيطرة. فالحل والعلاج هو الشيوعية التي هي حاملة سر التاريخ كما يعبر ماركس، **وسيطرة** الطبقة العاملة لتحقيق المجتمع الإنساني اللاطبقي. إنها «اللغز المحلول للتاريخ...»[١٥٥]. وكل **ذلك** يتم بالإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة، وتعزيز قوى الإنسان الفعالة، وامتلاكه إياها؛ أي أن حذف الضياع والاغتراب يتم بفعل الإنسان الفاعل المنتج اللامغترب في النظام البرجوازي أو الشيوعي الفظ على حد سواء، فالشيوعية الإنسانية هي ما **تحقق** للإنسان ماهيته وطبيعته[١٥٦] وتلغي في الآن نفسه كل ما يغرّبه، أو يجعله شيئاً في ترس الصناعة المغترب أو بنية الاقتصاد القائم على الملكية الخاصة والربح وتقسيم العمل.

---

(١٥٣) عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١١٣ وما بعدها.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧١ و١٩٥، قارن ذلك بـ: أرفون، **فويرباخ**، ص ٣٩ وما بعدها.

(١٥٥) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢١٤، وفروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٣ وما بعدها. انظر كذلك: كارل ماركس وفردريك انجلز، **البيان الشيوعي**، ترجمة وتقديم محمود شريح (كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، ٢٠٠٠)، ص ٥٢ وما بعدها.

(١٥٦) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ وما بعدها. قارن ذلك بـ: فروم، المصدر نفسه، ص ٩٣ وما بعدها، وخليفة، **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**، ص ١٦٥ وما بعدها.

الفصل الرابع

مفهوم الاغتراب وعوامل ظهوره عند إريك فروم

أولاً: عوامل الاغتراب وطبيعته

لا يمكن الحديث عن الاغتراب عند فروم بطريقة واضحة إذا لم يتم توضيح أهم مقدمات الحدث الاغترابي الذي يعانيه إنسان العصر الحديث والمعاصر. وأقصد بالمقدمات كل العوامل التي بعدم توافرها يحصل الشعور باغتراب المرء عن ذاته، والذي يشكل أهم مظهر للاغتراب عند فروم.

وأهم هذه المقدمات هي «الحرية»، وهي مفهوم حيوي في فهم الوجود الإنساني وإدراك ماهية الطبيعة الإنسانية.

من هنا أردنا أن نوضح معنى الحرية وعوامل بزوغها وتشكلها في عصر الحداثة، وظهور ما يسميه فروم النزعة الفردية، وذلك بانفصال المرء عن «روابطه الأولية». ومما يلفت النظر أن ظهور الحريات للإنسان الأوروبي وتمتعه بها رافقهما ظهور حالات قلق وعجز ويأس ووحدة جعلت من الحرية مفهوماً سلبياً، أو كما يسميها فروم «الحرية السلبية»، والتي انتقدها وكشف زيف حقيقتها، ونادى بضرورة خلق حرية حقيقية (إيجابية) تحقق للذات الإنسانية وجودها الحر الخلاق، وتطلق طاقاتها الإبداعية في كافة المجالات. وهو ما يحقق من ثم شعوراً بالانتماء للآخرين عن طريق أهم رابطة تعزز التواصل مع المجتمع، وهي الحب الإنتاجي كما سنبين معناها لاحقاً.

وهو ما يقودنا إلى مصطلح أساسي في خطاب النظرية النقدية، أقصد

مصطلح «الإنتاجية» الذي لا يمكن فهم الاغتراب بدونه، إذ يقول فروم «إن مفهوم الإنتاجية، الفعال والمنتج الذي يدرك ويعانق العالم الموضوعي بواسطة قواه الذاتية لا يمكن فهمه كاملاً بدون مفهوم نفي الإنتاجية، الاغتراب (Alienation)»[١].

لا يفوتنا القول إن غياب هذه المصطلحات لأي فهم موضوعي لمعنى الاغتراب عند فروم سوف يُحدث التباساً وغموضاً. لذا اقتضى التنويه على أهميتها الإجرائية. وسوف نعرج إلى كشف العوامل الاقتصادية والاجتماعية والحضارية، والدينية، والآليات النفسية التي ترافقها، لأن فروم يركز على الطابع الجدلي لكل هذه العوامل معاً في بلورة ذلك الحدث الاغترابي للإنسان من خلال منهجية علم النفس الاجتماعي التحليلي.

إن التطورات التي حصلت مطلع العصر الحديث ونهايات النهضة الأوروبية، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية ولنقل الحضارية، بلورت مشاعر وحالات نفسية كان منها القلق واليأس والوحدة واللاجدوى.

لذا يتضح لنا مدى التلاحم في منهجه بين جميع العوامل النفسية والاجتماعية والدينية والحضارية، إذ يقول: «كما أن الإنسان لا يستطيع تماماً أن يفهم المشكلات السيكولوجية بدون أرضيتها الاجتماعية والحضارية، فإن الإنسان لا يستطيع بالمثل أن يفهم الظواهر الاجتماعية بدون معرفة الميكانيزمات السايكولوجية المتضمنة»[٢].

هذا الأمر الذي أوضحناه في عرض منهجه الفلسفي الأنثروبولوجي ذي النزعة النقدية، وبيان مدى البعد الجدلي بين السيكولوجي والاجتماعي والاقتصادي ومدى أهميته، ولا سيما في مناقشته للنازية، والأنظمة الفاشية وأنظمة الحكم الديمقراطي وبيانه للآليات النفسية سواء للهروب «من سادية ومازوكية وتدميرية وتطابق» أو للمواجهة من حب وعمل وتفكير إنتاجي.

بهذا فإن غياب الإنتاجية والحرية الإيجابية كان نتيجة تفاعل عوامل اقتصادية واجتماعية ودينية، فضلاً عن سيكولوجية ولدت بدورها مرض العصر؛

---

(١) إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دراسات فكرية (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨)، ص ٦٣.

(٢) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١١٢، خاصة (ص ٩ ـ ٢٦).

الاغتراب الذي امتد ليطال الإنسان المعاصر، أو كما يقول فروم: «إن النقطة المحورية للمرض الذي يشكو منه الإنسان العصري هو الاغتراب. . . . فالإنسان العصري هو وحيد وخائف، إنه حر، لكنه يخاف من هذه الحرية[٣].

وعلى العموم تتولد الآليات النفسية للإنسان المتمتع بحريته السلبية والمنفصل عن روابطه الأولية، فهو فردٌ منعزلٌ وخائفٌ وقلقٌ رغم أنه حر. وهذه الآليات النفسية تنجم بسبب عدم قدرته على تحمل عبء الحرية، لذا يلجأ الفرد إما إلى الخضوع في المازوكية أو التسلط مع السادية، وكل هذه **الآليات هي للهروب من تحقيق الإرادة الإنسانية الفاعلة المنتجة.**

لذلك، ينوه فروم، ليس كل اصطباغ بالنزعة الفردية يؤدي إلى أن تكون الذات «فردية» فعلاً ومستقلة وحرة، بل كما يقول «فيما تحدث عملية الاصطباغ» بالصبغة الفردية على نحو آلي فإن نمو النفس يتعرقل لأسباب عديدة فردية واجتماعية. وتنتهي هذه الهوة (أي بين الحرية والشعور بالذات المستقلة) بين هذين التيارين إلى شعور لا يطاق بالعزلة والعجز»[٤].

١ ـ الروابط الأولية النزعة الفردية الإنتاجية أو التلقائية. . .

لأجل توضيح الإنتاجية المصطلح الأساسي للنظرية النقدية، والذي من خلاله يدشن فروم رؤيته النقدية لكل أوجه الحياة الإنسانية سواء في العلم أم الدين أم الأخلاق التي يطمح أن تحتضن الإنتاجية كآلية فاعلة في تطوير ركودها، وتحجر بعدها الإنساني الخلاق، فلا بد من توضيح لكل مرتكزات هذا المصطلح قبل الحديث عنه مباشرةً، ولاسيما إذا عرفنا أن هذه المصطلحات تعضد فهمنا للإنتاجية، وتعيننا على فهم ميدان اتساعه بحسب ما يرغب فروم.

إن تشكل الحرية الحديثة في الحضارة الغربية سبب إشكالاً خطيراً لإنسان الحداثة، فهو فرد قلق ووحيد ومعزول وعاجز، بل ومنفصل عن روابطه الأولية (الإله، الطبيعة، الأم، الفكر، الدين. . .الخ) تلك التي يقول عنها معرفاً طبيعتها أنه «طالما أن الفرد لم يقطع بعد الحبل السري الذي يربطه بالعالم الخارجي ـ ونحن نتحدث هنا مجازياً ـ فإن الحرية تنقصه، غير

---

(٣) إريك فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك (الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٤٦ ـ ٤٨.

(٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٢.

أن هذه الروابط تعطيه الأمان وشعوراً بالانتماء، وبأنه مؤسس جذرياً في مكان ما. وأنا أحب أن أسمي هذه الروابط التي توجد قبل أن تنتهي عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية إلى البزوغ الكامل للفرد بالروابط الأولية»[٥].

إنها حرية سلبية كما سيتضح لاحقاً، لأن الفرد لا يشعر باستقلاله وحريته الشخصية بمعزل عن روابطه الأولية سواء أكانت هذه الروابط ـ الإله أم الأم أم الطبيعة أم الجنس البشري أم القبيلة أم الأفكار أم الأشخاص، الأمر الذي يظهر من خلاله علاقة الإنسان بالآخر بغض النظر عن طبيعة الآخر[٦].

المقصود بالاصطباغ بالفردية عند فروم كل العمليات المتنامية في حياة الفرد عبر التاريخ، والتي تؤدي به إلى الانفصال عن روابطه الأولية التي كانت تعطيه الأمان والطمأنينة، والذي ولد توتراً في حياة الإنسان الحديث، المتمتع بالفردية بدايات عصر النهضة ومطلع العصر الحديث ـ إنها العملية النامية لبزوغ الفرد من روابطه الأصلية.

إن إريك فروم يركز على البعد الحيوي للحرية واللاحرية أو الحرية الإيجابية والحرية السلبية، ولا سيما في بيان العلاقة بين الحرية واصطباغ الإنسان بفردية تميزه، وانفصاله عن روابطه، كفرد وكإنسان، وما يتولد من ذلك من خوف وعزلة وعجز وعدم، وأعراض نفسية واجتماعية ووجودية تجعل الإنسان ملعوناً لمجرد كونه حراً. وهو أمر يتجلى في حياة الفرد وفي علاقته بالآخرين أو نظرته للكون والوجود البشري. لذلك «إن عملية نمو الحرية الإنسانية لها الطابع الجدلي نفسه الذي لاحظناه في عملية النمو الفردي فمن جهة، إنها عملية نمو القوة والتكامل والسيادة على الطبيعة، نمو قوة العقل الإنساني، ونمو التضامن مع البشر الآخرين، ولكن من جهة أخرى نجد أن هذا الاصطباغ المتنامي بصبغة فردية يعني تنمية العزلة والقلق ومن ثم الشك فيما يتعلق بدور الإنسان في الكون ومعنى حياة الإنسان والشعور النامي بعجز الإنسان ولامعناه كفرد»[٧]. هذا الجدل والتراوح بين كونها سلبية وإيجابية يشمل حياة المرء الفردية.

ولأجل مواجهة هذا الانعزال المتولد من حالات الانفصال عن الروابط

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الأولية المذكورة الذي لا بد له من علاج، ولا سيما إذا لم يكن **تطوراً متوازناً** بين الشعور بالحرية من جهة والإنتاجية والقوة الفاعلة للإنسان من **جهة ثانية**، رغم الانفصال الحاصل والذي سوف تكون خطواته مهددة «الناس **بأشكال** جديدة للقلق، فإذا تقطعت الروابط الأولية مرة فإنها لا تترابط ثانية. **وإذا فقد** الفرد الفردوس مرة فالإنسان لا يستطيع أن يسترده» فإنه ليس هناك سوى **حل** واحد...، كما يرى فروم، ممكن متبع لعلاقة الإنسان المتفردة مع العالم: «تضامنه الفعال مع كل البشر ونشاطه التلقائي وحبه وعمله الذي يوحده مرة أخرى مع العالم لا عن طريق الروابط الأولية بل كفرد حر ومستقل»(٨).

إن فروم يريد بث الأمل عن طريق التلقائية أو الإنتاجية في نفس الإنسان المعاصر، ولا سيما بعد أن حصلت له كوارث زعزعت إيمانه بقدرته ودوره الفاعل المنتج، في زمن الاغتراب، أو كما يسميه مرض العصر.

إنه يطمح بلا شك من وراء نظريته النقدية إلى أن يشخص أعراض المرض وعوامله ومن ثم يضع علاجاً لتفادي تفشيه في الجسد البشري تحقيقاً لأمل الخلاص، إذ إن نظريته النقدية هي تجسيد لفعل التحليل النفسي العلاجي والرؤية الماركسية، ولكن لأمراض المجتمع والحضارة ككل، لا الإنسان كفرد، على نحو سيكولوجي صرف.

التحليلات الفرومية ضربة نقدية لعصر الحداثة، كونها المسؤولة في بلورة مفهوم سلبي للحرية ولنقل مفهوم (مَرَضي) للحرية أسس ما يسميه فروم الحرية السلبية أو المعنى «الضبابي الذي كان سيعمل عمله طوال الحضارة الحديثة، من جهة الاستقلال المتزايد للإنسان عن السلطات الخارجية ومن جهة عزلته المتزايدة والشعور المترتب بلا جدوى الفرد وعجزه»(٩).

لكن لماذا يهتم فروم بعصر النهضة، ألكونها المسؤولة عن ذلك التشكيل الضبابي للحرية أو الحرية السلبية وضياع القدرة الإنسانية أم لسبب آخر معضد لهذا الأمر؟

يبدو أن الأمر أكثر راهنية، ولا سيما أنه ينطلق من أمراض عصره وراهنية نظريته النقدية فما يهمه كشف بنية العصر الراهن الاغترابي وسيادة

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

سوق الأوثان أو الأصنام كما يسميها، إذ يقول إن هنالك تشابهاً أيديولوجياً واجتماعياً بين هذه العصور «النهضة» «الحداثة» مع الوضع الراهن، إذ «إن فترة عصر الإصلاح أكثر تشابهاً مع الوضع المعاصر الذي قد يبدو للوهلة الاولى، فكأمر واقع، نجد أنه بالرغم من كل الاختلافات الظاهرة بين الحقبتين من المحتمل بأنه لا توجد حقبة أخرى منذ القرن السادس عشر تشبه حقبتنا بهذا القدر من الالتصاق بالنسبة للمعنى الضبابي للحرية»[١٠].

يزيد الأمر وضوحاً أنها أساس الحريات الموجودة في الوقت الراهن، فعلى الرغم من الاختلافات، فهناك تشابه أيديولوجي وسيكولوجي واجتماعي، من حيث تعزيز الفكرة المحورية للحرية السلبية من استقلال الفرد، وتبعيته وعجزه من جانب آخر[١١]. فالفترة الراهنة امتداد لعصر الإصلاح والحداثة.

ولفهم أدق لإشكالية الاغتراب أو الصنمية أو مرض العصر، لا بد من إيراد معنى الإنتاجية أوالتلقائية، إذ إنه مصطلح مهم في توضيح آراء فروم النقدية وتدشين رؤيته الفلسفية، من جهة ولفهم مصطلح الحرية النقيض لمصطلح الاغتراب من جهة ثانية.

يمكن القول إن الاغتراب هو غياب الإنتاجية أي الحرية المنتجة والفاعلة للإنسان الفرد، ففهم أي منهما يكمل الآخر. وغياب الحرية يعني غياب الإنتاجية، ومن ثم يتولد من عدمهما معاً الاغتراب، فالإنسان ليس «مجرد حيوان عاقل واجتماعي، إذ يمكن تعريفه كذلك بأنه حيوان منتج، قادر على تحويل المواد التي يجدها ميسورة، مستخدماً عقله وخياله وليس الأمر أنه يمكن أن ينتج بل يجب أن ينتج لكي يحيا»[١٢]. ويلاحظ مدى اختلاف الطبيعة المفهومية للإنتاجية بين فروم وهربرت ماكيوز، فالإنتاجية بحسب ماركوز علامة على مبدأ المردودية المعاصر الذي ينتقده بشدة،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٢) إريك فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١١٥، ويشير فروم في هامش الصفحة إلى ما يلي: يقصد بالإنتاجية كما هي مستخدمة في هذا الكتاب أن تكون توسعاً لمفهوم العفوية الموصوف في الهروب من الحرية (Escape from Freedom) يقول فروم في مقدمة كتابه ص ٢٩: «إن هذا الكتاب هو في عدد من الوجوه متابعة لكتابي **الهروب من الحرية** الذي حاولت فيه أن أحلل هروب الإنسان الحديث من نفسه وحريته...».

وعلامة على الاغتراب الحقيقي، من جانب آخر، يمثل البعد البروميثيوسي للحياة البشرية الذي يؤسس لحياة اغترابية تنزع عن الإنسان ذاته. وعلى عكس ذلك يطرح ماركوز الأصل المختلف لبروميثيوس، أقصد أورفيه ونرسيس، دالاً لهما على البعد الجمالي الحر، لمكافحة أوجه الاغتراب والتشيؤ في المجتمعات المعاصرة[١٣].

وعلى الرغم من اصطباغ مصطلح الإنتاجية بالبعد الأخلاقي عند فروم، فإنه يتعامل معه بشمولية ميدان تطبيقه على مجالات متنوعة، فالإنتاجية لا تنحصر في إطار معين، بل إنها تشمل الخبرة البشرية العقلية والحسية والانفعالية، إذ يقول إنها تشمل «استجابات المرء العقلية والانفعالية والحسية للآخرين ولنفسه وللأشياء»[١٤].

ويشبه فروم الإنتاجية بطريقة أفضل بالقول بأنها «قدرة المرء على استخدام قدراته وإمكانياته المتأصلة فيه، وإذا قلنا إنه يجب أن يستخدم قدراته نقصد أنه يجب أن يكون متحرراً وغير معتمد على شخص ما يسيطر على قدراته. ونعني، علاوةً، أنه يهتدي بالعقل، ما دام لا يستطيع الاستفادة من قدراته إلا إذا عرف ما هي، وكيف يستخدمها، ومن أجل ماذا يستخدمها. وتعني الإنتاجية كما يقول (فروم) أنه يخبر نفسه بوصفه تجديداً لقدراته وبوصفه (الفاعل) وأنه يشعر بأنه متحد مع قدراته وأنها في الوقت نفسه متقنعة ومنسلخة عنه»[١٥]. فالإنتاجية هي وعي وارادة وحرية واعية.

إن الإنتاجية مرتبطة بالإبداع، وهي توجد عند كل إنسان «يمكن أن يجرب ويرى ويفكر إنتاجياً من دون أن تكون لديه الموهبة لإبداع شيء مرئي وقابل للإيصال، إن الإنتاجية هي موقف قادر عليه كل إنسان، ما لم يكن معوقاً عقلياً وانفعالياً»[١٦].

---

(١٣) هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ١٩٨، وما بعدها. وعلى الرغم من كل ذلك فإن ماركوز لا يلغي الإنتاجية، إلا بوصفها تمثلاً لمبدأ سائد في الأنظمة الرأسمالية التي تؤكد المردودية والعمل المتسلب، أما إذا تغير كل ذلك فهو لا يعارض ذلك بل إنه يمدحها، بشرط «إذا ما تحررت الإنتاجية من هذا الاستعباد، فإنها تفقد سلطتها القمعية، وتدفع الحاجات الفردية نحو نموها الحر. . .» (ص ١٩٩).

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٥) المصدر نفسه ص ١١٦.

(١٦) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١١٦.

وتفترق الإنتاجية عن النشاط والنشيط، إذ في الإنتاجية يتمتع المرء بالحرية والعفوية، ولا يخضع لأية سلطة كانت، بعكس النشاط والنشيط المرتبطيْن بالسلطات السائدة في أنظمة العمل والعلاقات (الاجتماعية والاقتصادية) وغياب العفوية واللاعقلانية[١٧]. . . إلخ. من هنا يصح أن نقول إن فروم وماركوز يلتقيان في طبيعة الحل والعلاج للاغتراب، رغم اختلافاتهما، فالإنتاجية تقترب من اللعب الحر الذي أخذه ماركوز من شلر، بوصفه أداة للتحرير. فاللعب هو الحرية، بل كما يقول ماركوز «قصدها الجمال، وهدفها هو الحرية». إنها أداة للتحرير السياسي من القمع الممارس ضد الإنسان، والذي يعزز قيم الاغتراب. وعليه يرى ماركوز أهمية غريزة اللعب بوصفها «لعب الحياة ذاتها، وهي فيما يتجاوز الحاجة والقسر الخارجي تجل للوجود مجرداً عن الخوف والقلق، وهي كذلك تجلي الحرية ذاتها»[١٨].

ويوضح فروم أن آليات الهروب ليست الطريق الوحيد، بل هنالك طريق «العلاقة التلقائية بين الإنسان والطبيعة، وهي علاقة تربط الفرد بالعالم دون أن تستأصل فرديته. هذا النوع من العلاقة وأقصى تعبير عنه نجده في الحب والعمل المنتج قائم في تكامل وقوة الشخصية الكلية. . .»[١٩].

إن علاقة المرء مع حريته المتشكلة إما الهرب وإما التواصل معها على أساس منتج. فالأولى تسبب الخوف والقلق لأنها غير حقيقية، أما الاخرى فهي على النقيض «فكل اصطباغ بالفردية يؤدي إلى أحد هذين التوجيهين، إذ إنها عملية نمو قوة وتكامل الشخصية الفردية، لكنها عملية تفقد فيها الذات التوحد مع الآخرين. . .»[٢٠].

الإنسان أمامه طريقان: إما يصمد أمام بزوغ ذاته وفرديته ويواجه خوفه وقلقه بالإنتاجية والعفوية التلقائية، أو يقرر الهرب بالخضوع أو التسلط، وكلاهما آلية للخضوع للموضوع الذي يتسلط عليه بالسادومازوكية، أو للتطابق مع الآخرين في أنظمة الحكم الديمقراطية.

من هنا تنشأ الدوافع كما يقول فروم «للكف عن الفردية، عند الشخص

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٨.
(١٨) ماركوز، المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(١٩) فروم، المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

غير التلقائي أو المنتج للتغلب على الشعور بالوحدة والعجز، وذلك عن طريق انغماره انغماراً تاماً في العالم الخارجي»[٢١].

الإنتاجية عند فروم لها تطبيقات واسعة، سواء في الدين أم العلم أم الفنون أم في مجال الأخلاق وفي العلاقات الإنسانية، بين الإنسان ونفسه أو مع الآخرين أو الطبيعة وفي الحب والتفكير والعمل. فهو مفهوم واسع في دلالاته وتطبيقاته. إنها تحقيق الإنسان الإمكانيات المميزة له، هي استخدام قدراته[٢٢]. فضلاً عن هذا، إنها تحقيق الفاعلية والقدرة أو لنقل أن الاستفادة من قدرات الإنسان هي ما يشكل فاعلية الإنتاجية. أما العكس فهو العجز، وكل محاولة للسيطرة أو التسلط انحراف للقدرة الإنسانية؛ أي أن انحراف الاستفادة من قدراته الإنسانية هو ما يشكل أساس السيطرة التي هي مقترنة بالموت، أما الفاعلية فهي مرتبطة بالحياة[٢٣]. ولكل سيطرة أو تسلط على الآخرين انحراف للإنتاجية[*] والعكس صحيح. المهم عند فروم تحقيق الإنسان إمكانياته المرتبطة بالإنتاجية، والتي يسميها الإمكانيات الأولية، أما انحرافها فهي إمكانيات أخرى يسميها إمكانيات ثانوية. وكل تدمير أو تسلط أو شذوذ مرضي أو أخلاقي هو انحراف للإنتاجية عن مسارها الطبيعي[٢٤].

الإنتاجية هي ذلك النشاط الخلاق المخالف لكل ما غير أخلاقي وشاذ اجتماعياً ونفسياً وحضارياً[**]. وينتقد فروم الأسلوب العلمي السائد، والذي ينعته بأنه ـ واقعي ـ وهو أسلوب لا يرى سوى ما هو خارجي، ولا ينظر للأشياء أو العالم إلا بنظرة فوتوغرافية ظاهرية لا باطنية. وهو لا يقدر على رؤية العالم وفهمه إلا وفقاً لما يظهر منه. وما عدا ذلك فهو عدم، وبذلك فإن فروم يساوي بين الواقعي والمجنون بطريقة ساخرة، إذ إنه «عاجز عن رؤية الواقع كما هو، لا يدرك الواقع إلا بوصفه رمزاً وانعكاساً لعالمه

---

(٢١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣١.

(٢٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١١٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(*) انظر مبحث صورة الإنسان عند فروم وأنواع التوجهات لديه وعملية الامتزاج بينها في مبحث الشخصية.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤١ وما بعدها.

(**) سوف نزيد المصطلح توضيحاً لأهميته الكبيرة في جوانب متنوعة قدر المستطاع، ولا سيما في الحب الإنتاجي والتفكير وماهية العنف وفلسفته الأخلاقية والتواصل والإيمان الإنتاجي. . . إلخ.

الداخلي، كلاهما مريض... ومرض الذهاني الذي فقد صلته بالواقع هو أنه لا يستطيع أن يؤدي وظيفته اجتماعياً. ومرض الواقعي يفتقره بوصفه إنساناً... يبدو أن (الواقعية) هي النقيض الصميمي للجنون، ومع ذلك فهي ليست سوى تتمته»[٢٥].

ونلاحظ أنه ينتظر من الإنتاجية حلاً لإشكالية وجود الإنسان. فهو مفهوم يقترب من المفاهيم الصوفية الروحية، بل هو مفهوم يوتوبي روحي إذا جاز القول.

إن غياب العمق الباطني والنظرة الروحية للأشياء، وفقاً لرؤية داخلية، هي ما جعلت فروم يوحد بين العالِم والمجنون. فكلاهما يلغي الإنتاجية. «فالنقيض الحقيقي للواقعية والجنون على السواء هو الإنتاجية». والإنسان الطبيعي هو الذي يتمتع بقدرتي الإنتاج والتوليد اللذين هما شرطا الإنتاجية، «إن الإنتاجية ليست مجموع كلتا القدرتين أو توحيدهما وإنما هي شيء جديد ينشأ عن تفاعلهما»[٢٦]. وكل ما يهم الإنتاجية هو الإنسان، وتحقيق كل إمكانيات الكينونة الإنسانية، سواء العقلية أو الانفعالية[٢٧].

لقد استعار فروم الإنتاجية من ماركس ـ كما بينا سابقاً ـ للكشف عن عوائق استلاب واغتراب الإنسان الحديث سواء في العمل أو في العلاقات الإنسانية ككل وفي الدين والفنون. ولنقل في كل علاقة مع آخر. وهي رمز للحرية الإيجابية، والنزعة البروميثوسية التي كان يمجدها ماركس كثيراً باعتباره بروميثيوس أنبل قديس وشهيد في التقويم الفلسفي[٢٨]. وبعبارة أدق أن الحرية الإيجابية ما هي بالحقيقة سوى الإنتاجية وقدرة الإنسان الخلاقة الحرة والتلقائية، لذلك فأي مفهوم للحرية لا يحقق إنتاجية الإنسان في وجوده وعلاقاته ونمط دينه وفكره أو سلوكه، فهو مفهوم سلبي لا يؤسس لكينونة بشرية منتجة، بل إنه مفتاح لكل حالات ومظاهر الاغتراب السائدة في عصرنا.

من هنا ارتأينا أن نبين عوامل نشأة المفهوم السلبي للحرية، واغتراب

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٨) فيصل عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة** (بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥)، ص ٧٦.

الحريات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية، وبيان **أهم مظاهر** الاغتراب والحريات السلبية التي يعانيها إنسان اليوم والأمس، **وتجليات** العمق الاغترابي في حياة الإنسان سواء في الدين والاقتصاد **والعلاقات الاجتماعية** وانعكاس كل ذلك على الشخصية الاجتماعية للإنسان الغربي. **لذا فإن** أي عملية فهم للاغتراب لا بد أن تسبقها مهمة توضيح أهم تلك الملابسات، ولا سيما بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية، وبيان عواملها الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية والنفسية، ولا سيما أن فروم لا يفصل بينها في منهجه الأنثربولوجي النفسي ضمن نظريته النقدية.

٢ ـ الحرية السلبية والحرية الإيجابية

أزاح فروم الوجه الخاطئ المتكون بصدد عصر الحداثة الغربي، على وصف أنه عصر الخوف والعجز واللاحرية، بل إنه بداية نهاية الإنسان الحديث على الرغم من شعارات العقلانية والحرية الذاتية، أو لنقل رغم الادعاء بأنه عصر الإنسان. لقد أُجهض الإنسان حين ولادته، وقبع في الخوف والقلق والاغتراب، بل تحول الإنسان ذاته إلى سلعة في سوق الصناعة التبادلي. وأضحى كل شيء قابلاً للبيع حتى شخصية الإنسان وقيمه. إن عصر الحداثة برأي فروم عصر سحق الإنسان وهدر كرامته وكينونته. إنه عصر الحرية السلبية والاغتراب والوحدة وغياب الحرية السيكولوجية التي تعزز إرادة الإنسان الفعلية باطنياً ـ عقلياً ونفسياً.

ولأجل كشف آليات التحالف والتلاحم بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية وتجلياتها في العمق السيكولوجي للفرد الحديث، يقول فروم إن «تحليل الجانب الإنساني للحرية ولقوى النزعة التسلطية الشمولية يرغمنا على النظر في مشكلة عامة، ألا وهي مشكلة الدور الذي تلعبه القوى السيكلوجية كقوى نشطة في السيرورة الاجتماعية. وهذه تفضي بنا إلى مشكلة تفاعل العوامل السيكلوجية العاملة داخل الفرد على نحو ما إذا أردنا أن نفهم الفرد، فإنه يتوجب علينا أن نراه في سياق الحضارة تشكله»[٢٩].

إن فروم يناقش أزمة الحريات في البلدان الفاشية والديمقراطية معاً مبيناً أهم الآليات النفسية الناجمة من ذلك الهروب من عدم تحقيق الحرية

(٢٩) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤.

الإيجابية وتداعياتها الاجتماعية والأيديولوجية، الأمر الذي نلمسه في تحليلات فروم النقدية في حديثه عن السادية والمازوكية كآليات نفسية ـ اجتماعية للهروب من الحرية، وتحليلاته للفاشية والنازية كنماذج تطبيقية لهذه الآليات النفسية والاجتماعية، فضلاً عن رؤيته للديمقراطية الغربية المعاصرة وآليات تشكيلها، وكيفية المساهمة الفاعلة لتعزيز الأنظمة التسلطية والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية، والتي لا تهتم بالحرية الإيجابية الفاعلة المنتجة. نلمس كذلك ذلك التحليل النفسي السسيولوجي، وتداخلاته الاقتصادية والفكرية في معرض الحديث عن البروتستانتية (مارتن لوثر ـ وكالفن) ومساهمتها الداعمة للحركة الرأسمالية اقتصادياً واجتماعياً ونفسياً.

يلمّح فروم كثيراً إلى الطابع الجدلي للحرية(*)، أي جدلية الحرية السلبية (الاغتراب) والحرية الإيجابية (الإنتاجية) عبر التاريخ الأوروبي في مجالات متنوعة، إذ يقول: «إن هدفنا سيكون إظهار أن تكوين المجتمع الحديث يؤثر في الإنسان بطريقين في آن واحد، إنه يصبح أكثر استقلالاً وأكثر اعتماداً على النفس، وأكثر انتقاداً، وهو يصبح أكثر عزلة وأكثر وحدة وأكثر خوفاً، وإن فهم المشكلة الكلية للحرية متوقف على القدرة على النظر في كلا جانبي العملية وليس في فقد أثر جانب منها واقتفاء الجانب الآخر»(٣٠). الإنسان الحديث يشعر بأنه حر، إلا أنه فعلياً مغترب عن ذاته وعن الآخرين وعن تحقيق ذاته بشكل فاعل منتج.

ومن الأشكال والأمثلة عن الحريات السلبية الحديثة، برأي فروم، سواء المتسلط عليها من قبل المؤسسات أو اللاشعور، أوعن طريق آليات لا تسمح للإنسان بالتلقائية أو الإنتاجية الحرة: أنه لا يجوز الإيمان والاعتقاد بأي شيء

(*) يشير فروم أيضاً إلى جدلية الحرية وجانبي الصراع بينها أي السلبي والإيجابي، في الفكر الفلسفي، إذ يقول «نحن نجد أيضاً في التفكير الفلسفي في الفترة الحديثة، أن جانبي الحرية ظلا متناسجين كما كانا من قبل في المعتقدات اللاهوتية لعهد الإصلاح. وهكذا كانت ذاتية وحرية الفرد عند كانط وهيجل الفرضيتين الرئيسيتين لمذهبيهما، ومع هذا جعلا الفرد تابعاً لأغراض دولة شاملة القوة، وأن فلاسفة فترة الثورة الفرنسية وفلاسفة القرن التاسع عشر فويرباخ وماركس وشيتز ونيتشه قد عبروا بطريقة لا تصالح فيها عن الفكرة القائلة بأن الفرد لا يحب أن يخضع لأي أغراض خارجية عن نموه وسعادته». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.

إلا إذا كان مبرهناً عليه رياضياً، وتوهم الفرد أنه حر مختار رغم خضوعه لسلطة مجهولة تخلق التطابق أو التماثل. فإذا كان الإنسان «قد خلص نفسه من أعداء الحرية القدماء، فإن أعداء جدداً من طبيعة مختلفة قد ظهروا، وهم أعداء ليسوا قيوداً خارجية أساساً بل هم عوامل باطنية تغلق الباب أمام التحقق الكامل للحرية الشخصية»[٣١]. إذاً يناقش فروم دلالة الحرية سيكولوجياً، ويكشف عن البنية اللاشعورية للحرية الحديثة التي يسميها بالسلبية. إنه يبحث في القمع الباطني المجتاف من سلطة الوالدين والمولد للأنا الأعلى والذي تتعزز به أنظمة المجتمع الحديثة عبر الأسرة، عليه فالحرية هي التحرر الباطني من القمع.

إن الحرية الحديثة المتولدة بفعل التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية قد ولدت الإحساس بالعزلة والخوف والقلق مع إحساس الفرد بحريته واستقلاله. فالفرد الحديث مغترب عن ذاته لا يستطيع التفكير بحرية واستقلال عن ذاك المتسلط على الجميع، أقصد السلطات الجديدة التي ظهرت سواء المتعلق منها بالآليات العلمية أو الحس المشترك أو الرأي العام أو حرية التفكير، إذ تشكلت مع الحداثة حيثيات تحكم الفرد خارجياً وداخلياً. لذلك يسخر فروم بطريقة نقدية قائلاً: «إننا مسحورون بنمو الحرية من القوى التي (خارج) أنفسنا ونحن عميان عن المحظورات والضغوط والمخاوف الباطنية التي تميل إلى تقويض معنى الانتصارات التي أحرزتها الحرية ضد أعدائها التقليديين. . .»[٣٢]. وبدلاً من ذلك تدعو النظرية النقدية الفرومية إلى تفعيل الحرية الإيجابية ذات الطابع الكيفي لا الكمي، فالحرية هي تحقيق للذات بطريقة نوعية تمكن الفرد من أن يكون متميزاً وفاعلاً وواعياً بذاته ومدركاً لإمكانياته الإنسانية. لذلك يقول: «إن مشكلة الحرية ليست مشكلة كمية، بل هي مشكلة كيفية، وأن الأمر عندنا يجب ألا يقتصر على الحفاظ

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٠. وهو ما يعني من الناحية النفسية اجتياف الطفل لسلطة ومبادئ العائلة في داخل ذاته وهو ما يشكل الأنا الأعلى بحسب الفهم الفرومي، فالسلطة الخارجية تصبح عندئذ سلطة داخلية مجهولة تحكم السلوك، بل إنها أشد قسوة من السلطة الخارجية. للمزيد، انظر: عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة،** ص ٤٤، ٣٣٧ و٣٥٦، وسيغموند فرويد، **الأنا والهو،** ترجمة محمد عثمان نجاتي، مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٧٨ و٥٣ وما بعدها.

(٣٢) فروم، المصدر نفسه، ص ٩١.

وزيادة الحرية التقليدية، بل يجب أيضاً أن نحرز نوعاً جديداً من الحرية، نوعاً يمكننا من تحقيق ذاتنا الفردية، ويمكننا من أن تكون لدينا ثقة بهذه النفس وبالحياة»[٣٣]. المشكلة ليست إذاً اجتماعية عند فروم فحسب، بل سيكولوجية ـ حضارية ذات دلالة أنثروبولوجية.

ثانياً: أنواع الاغتراب عند فروم

إن الاغتراب أو الصنمية كما يسميها فروم في كتاباته النقدية للمجتمع الحديث أو المعاصر من الموضوعات الواسعة، بحيث تكاد تشمل كل مظاهر الحياة والعلاقات الإنسانية. إنه مرض العصر.

لذلك سوف يلاحق فروم تجليات هذا (المرض) في مفاصل الوجود الإنساني مستنداً إلى مصادر نظريته النقدية في كشف ذلك الداء العصري، سواء من فرويد أو الوجودية أو ماركس الشاب أو الكتابات الدينية أو فويرباخ وغيرها.

الاغتراب من الموضوعات الفلسفية التي تقرب فيلسوفنا من ساحة الفلسفة بدلاً من النظرية السائدة عنه بوصفه سيكولوجياً فحسب. والحق أن فروم «لم يدرس المشكلات الفلسفية، دراسة منهجية مستقلة، ولكنه غالباً ما يمزج في كتاباته بين علم النفس والأنثربولوجيا والفلسفة، قد يمكن القول بأن بعض مؤلفاته يغلب عليها الطابع الفلسفي، والآخر يغلب عليه الطابع السيكولوجي، ولكن الحدود القاطعة في هذا الأمر تبدو مستحيلة. . .»[٣٤]. ومن بين مصادر فروم في فهمه للاغتراب، وإن كانت تستلهم من الكتابات اللاهوتية الكتب الدينية المقدسة **التوراة والإنجيل** وكتابات ماركس الشاب، فإن هذا «لا يمنع وجود عناصر أخرى في مفهوم فروم للاغتراب ينتمي إلى (روسو) أو فويرباخ أو إلى الفكر الوجودي»[٣٥].

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٣. من هنا ينبع تساؤل فروم عن الاغتراب بوصفه مرض العصر، وأن من نتائجه كل ألوان العصاب، إذ إنه عصاب الشخصية الحديثة، انظر: إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ٤٩ وما بعدها.

(٣٤) حسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند إريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

على كل حال لا بد من التذكير بأن فروم لا يغفل ذكر عوامل نشوء ذلك الداء في جسد الحضارة الغربية، سواء أكانت اقتصادية أم اجتماعية ونفسية ودينية. . . إلخ.

الطابع السسيولوجي والأنثروبولوجي للنظرية النقدية الفرومية يحتم عليه التركيز على كل أرضية اقتصادية واجتماعية لأجل فهم الإنسان وطبيعته وأزماته، لذا فإن الشخصية الاجتماعية تتكون من عوامل عديدة منها اجتماعية ومذهبية (دينية) واقتصادية. والأخيرة برأيه تساعد المرء على البقاء، إذ هي أقوى العوامل أثراً[٣٦]. **وهو مفهوم ماركسي واضح عند فروم بلا شك.**

إن مصطلح شخصية المجتمع يعني: «مجموع الخصائص التي يشترك فيها أكثر الأفراد في ثقافة واحدة متميزة عن الخصائص الفردية التي يختلف فيها فرد عن فرد في قوم ينتمون إلى ثقافة واحدة. وليست شخصية المجتمع مجرد مجموع الخصائص التي نجدها عند أكثر الناس في ثقافة من الثقافات، وإنما تهمنا منها وظيفتها التي تؤديها. . .»[٣٧].

وينوه فروم بأهمية الحدث الديني (الأسطوري) المتعلق بفعل المعصية من قبل آدم، فهو برأيه أول حدث يؤسس للحرية الإنسانية، وانفصال الإنسان عن ربه. «إن التصرف ضد أوامر الرب يعني تحرر نفسه من الإكراه والبزوغ من الوجود اللاشعوري للحياة السابقة على الحقيقة الإنسانية إلى مستوى الإنسان. إن التصرف ضد الله أو السلطة وارتكاب المعصية هو في جانبه الإنساني الإيجابي الفعل الأول للحرية، أي الفعل الإنساني الأول»[٣٨] الذي يعني حصول الاغتراب بين الإنسان وربه، فالانفصال هو اغتراب العلاقة بين الإنسان وربه. وهذا التفسير اللاهوتي للاغتراب يوليه فروم أهمية كبيرة إذ «ينحصر في مسألتي خلق حواء وآدم وفعل العصيان وهبوطهما معاً إلى الأرض بحسب الكتابات اللاهوتية»[٣٩].

---

(٣٦) إريك فروم: **المجتمع السليم**، ترجمة محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ٥٥، و**الخوف من الحرية**، ص ١١٢. سوف نشرح مصطلح الشخصية الاجتماعية في بيان أثر فرويد وماركس في فروم في مباحث مستقلة.

(٣٧) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٥٣.

(٣٨) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٥.

(٣٩) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

بشكل عام، الاغتراب الديني الوارد في الكتب الدينية (**التوراة - الإنجيل**) يعبر عن معنيين: «المعنى الأول يشير إلى الشقاق بين الله والإنسان نتيجة السقوط في الخطيئة أو التردي في المعصية». أما المعنى الثاني فيدل على نوع من اغتراب الذات الذي يحدث نتيجة «عبادة الإنسان للأصنام التي يصنعها بيديه والتي يضع فيها كل قواه الإبداعية الخلاقة»(٤٠).

الاغتراب بالمعنى الأول يحتل مكانة مهمة في النظرية النقدية، إلا أن الثاني يأخذ الاهتمام الأكبر، لأنه يكشف عن معنى اغتراب الذات، فكل عبادة للأشياء أو الصنمية كما يسميها فروم، اغتراب عن الذات. وهو يعد مدخلاً رئيسياً لفهم الاغتراب عند فروم وماركس وفويرباخ من قبله، بل إنه يعطي طابعاً خاصاً لإريك فروم ومناقشته للاغتراب عن الذات(٤١). يقول فروم: «لقد بنى الإنسان عالمه، لقد بنى المصانع والبيوت، لقد أنتج السيارات والملابس، لقد زرع الحبوب والفواكه، لكنه أصبح مغترباً عن نتاج يديه، إنه ليس حقاً سيد العالم الذي بناه بأي حال، بل العكس، هذا العالم الذي هو من صنع الإنسان قد أصبح سيده، وأمامه ينحني، والذي يحاول أن يسترضيه أو يستغله على أفضل نحو، إن عمل يديه قد أصبح محل إلهه»(٤٢).

إن فروم يكشف لنا تجليات غياب الوعي الفردي والشعور بالشخصية الإنسانية في مجالات الاقتصاد والسياسة والإعلام والحروب والعلاقات الإنسانية بين الأفراد. فالحضارة الحديثة والمعاصرة وضعت الإنسان ضمن قيود جديدة، منطق السوق وآلياتها المسيطرة والمتحكمة بوجود الشخص وفردانيته الحقيقية، رغم دعوات وجود الإنسان الحر. والصنمية ليست ظاهرة منحصرة في المجال الديني، أي علاقة الإنسان بربه فحسب، بل هي محور مهم في بيان الاغتراب عن الذات وتماهي الذات بالأشياء أو الافكار أو الشخصيات وكل (آخر)، يكون بالنسبة للذات أشبه بالإله أو الشيء المقدس.

إن الصنمية تدل على الاغتراب عن الذات، تحديداً في علاقة الإنسان

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٦، ويرى المؤلف بأنها تعبر عن الاغتراب بأوسع معنى واختلاف صوره والتي هي تعبير عن غياب الحرية الإيجابية (ص ١٥٥). انظر بصدد الوثنية أو الصنمية ص ٧٥ وما بعدها.

(٤٢) للمزيد، انظر: فروم: **الخوف من الحرية**، ص ١٠٠، **وما وراء الأوهام**، ص ٦٢ وما بعدها.

وما ينتجه لكي يجعل منه إلهاً ليعبده، فهي من نتاجه لكنه يخضع لها كعبد، «إذ إن جوهر ما دعاه الأنبياء بـ (الوثنية) هو ليس كون الإنسان يعبد كثيراً من الآلهة بدلاً من إله واحد، بل يتمثل في أن الأوثان هي من عمل يدي الإنسان: إنها أشياء يقوم الإنسان بعبادتها والركوع لها، إنه يقوم بعبادة الشيء الذي خلقه هو بذاته، وأنه بذلك يحول ذاته إلى شيء، وينقل إلى الأشياء التي خلقها، خصائص حياته... بهذا يصبح الإنسان متخلفاً عن قوى حياته، عن ثروة طاقاته، ويكون متواصلاً مع ذاته في طريقة خضوع غير مباشرة للحياة المجمدة في شكل وثنٍ»[٤٣].

تتضح الوثنية أو الصنمية المعبرة عن روح الاغتراب عن الذات بصورة أكبر، «كلما ينقل الإنسان قواه للأوثان، يصبح أفقر، ويصبح أكثر تبعية لها، إلى درجة لا يستطيع فيها الإنسان أن يسترد جزءاً صغيراً مما هو بالأصل، ذاته». وهي بحسب فروم متعددة المجالات والتمظهرات إذ «إن الأوثان يمكن أن تكون تمثالاً لآله، دولة كنيسة، شخصاً أو ملكية، فالوثنية تبدل موضوعاتها، حيث إنها لم تعد مقتصرة فقط على تلك الأشكال التي كان للوثن فيها معنى ديني فقط. إن الوثنية هي دائماً عبادة للشيء الذي يعطيه الإنسان قواه المبدعة، ويخضع له، بدلاً من ممارسة ذاته في فعل مبدع»[٤٤].

يبدو أثر فويرباخ وهيغل وماركس واضحاً في فهم الاغتراب عند فروم بوصفه عبودية للأشياء وإلغاء الذات الإنسانية وقواها الخلاقة المنتجة.

إن استخدامات فروم للاغتراب ودلالاته يكاد ينحصر في مجال الفكرة المحورية، أي فكرة الاغتراب الإنسان عن ذاته[٤٥]، وارتباطها بعبودية الإنسان للأشياء، عبر العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية والدينية والسياسية، بل الأحرى الجوانب الحضارية.

ولعل من بين أكثر العوامل تسلطاً وإلغاءً للذات الإنسانية العامل

---

(٤٣) فروم: **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٣ ـ ٦٤، و**الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ٤١ وما بعدها و١١٠.

(٤٤) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٤. ويشير فروم في ص ٧٥ هامش ما يلي «إن للعلاقة بين الاغتراب والوثنية الصنمية، قد تم التشديد عليها، أيضاً، من قبل بول تيلش في كتابه **الإنسان في المسيحية والماركسية...**».

(٤٥) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٣٧ وما بعدها.

الاقتصادي، فضلاً عن العوامل الأخرى، إذ شاعت قيم الربح والاستغلال. وأصبح للسوق سلطة عليا ومنطق خاص به. وغاب الفرد من خارطة التفكير الاقتصادي. وسيطرت الأنظمة الرأسمالية في الإنتاج والاستهلاك والآلات(٤٦)... هذه العوامل كلها ساعدت في إلغاء الشعور بالذات، وحققت طموح العقل الاغترابي الحديث وآماله التدميرية بشأن الإنسان المستلب.

وعلى الرغم من إدراك فروم الفروقات الواضحة بين العصور التاريخية، ولا سيما بين عصر النهضة وما بعدها، فإن كفة السيطرة الرأسمالية وسلطة السوق والاستهلاك والربح بمعزل عما كان يعتقد أنه مركز الأشياء والكون، أي الإنسان، كانت لها الحصة الأكبر في عصر ما بعد النهضة الغربية الحديثة. لقد أصبح الربح والمال والمضاربة والاستغلال ومنطق السوق ما يحكم الإنسان في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، رغم ادعاءات العقل الحداثوي بأنه عقل جديد يرمي تحقيق حرية وإرادة وسلطة الإنسان بوصفه مركزاً للكون. إن نظريه فروم النقدية وجهت نقداً لاذعاً للعقل الحديث وكشفت زيف ادعاءاته. وناقشت تهافت مفاهيمه، فالسوق أصبح له حياة خاصة كما يقول فروم، من حقه أن يتحكم في الإنسان. لذا من المؤسف أن يكون الأمر كذلك أيضاً في عصرنا الحاضر فيما يتعلق بالعلوم والفنون العملية. فنحن مدفوعون بنظام ليس له غرض أو هدف يتجاوز النظام نفسه، نظام يجعل الإنسان تابعاً لا متبوعاً»(٤٧).

يشخص فروم مدى التفاوت الذي حصل بين العصور القديمة وبدايات العصر الحديث من خلال بيان العوامل التي دفعت حركة الاقتصاد الرأسمالية وتطور الأنظمة والمؤسسات والسياسية. إن النظام الاقتصادي الوسيط الذي كان يعتمد المهارات والحرف والمهن والنقابات والتعاون المشترك وسيادة القيم الأخلاقية في العمل، بوصفه نظاماً لا يعطي الربح والتنافس والاستغلال القيمة المركزية، بل التعاون وروح المشاركة القيمة العليا في سلم نظامه القيمي الاقتصادي والاجتماعي تغيرت معالمه وأساليبه ومؤسساته وقيمه في

(٤٦) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٥٨ وما بعدها. فكل هذه العوامل ساعدت على إلغاء الشعور بالذات وحققت طموح العقل الحديث في اغتراب الإنسان وضياعه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.

عصر النهضة والعصر الحديث وعصرنا الحاضر. والذي أخذ يشمل كل أوجه النشاط الاقتصادي في العصر الحديث من زراعة وصناعة، ولا سيما التعدين نقابات، حرف، أعمال يدوية وتجارية. هذه التشكيلات الاقتصادية كلها أصابها التطور وانهارت القيم التقليدية وأضحت المهم عندها، الربح، التنافس والاحتكار والاستغلال وسيطرة السوق وآلياته وتعاملاته[٤٨].

لقد أصبح الإنتاج والعمل له قيمة أخلاقية فضلاً عن كونها اقتصادية، ولا بد من الإنسان أن يعمل وينتج ويحصل ثروة ويكسب مادياً[٤٩]. يقول فروم: «لقد ترك الفرد وحيداً، وكل شيء إنما يعتمد على جهده هو لا على الأمان الذي توفره له مكانته التقليدية»[٥٠].

كل ذلك انعكس على العمق النفسي والاجتماعي للإنسان آنذاك، ولا سيما، بعد أن أصبح المال والسوق والتنافس والربح والمضاربة وجمع الأموال، عملات لوجه واحد، هو ضياع الإنسان الحديث، وتجلي أوجه الخوف والقلق والعجز[٥١].

إن عصور ما قبل الحداثة كانت تتمتع بقيم إنسانية وتعاملات مختلفة بشكل كبير عما جاء بعدها، فكل شيء أخذ يخضع لآلية الاستغلال والاستخدام الرأسمالي والذي يروم تحقيق الأرباح والمكاسب: يقول فروم: «إن الرأسمالية تقوم على أساس المبدأ الذي يسري في كل المجتمعات الطبقية، وهو استخدام الإنسان للإنسان»[٥٢].

واستخدام الإنسان واستغلاله قد يتم عن طريق استغلال الإنسان لنفسه بذاته، بأن يصبح أداة بيد النظام الاستغلالي. فالحقيقة كما يقول فروم في كلتا الحالتين واحدة، وهي «أن الفرد وهو كائن بشري حي، لا يكون غاية في حد ذاتها، بل يمسي أداة للمصالح الاقتصادية التي تخص غيره، أو تخصه، أو تخص

(٤٨) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٤٩ ـ ٥٨، و**المجتمع السليم**، ص٦١ وما بعدها.

(٤٩) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٥٤٤ ـ ٥٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٦ وما بعدها، وفروم، **المجتمع السليم**، ص ٧٠ وما بعدها.

(٥٢) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٦٥. يشير فروم أحياناً للاستغلال والصراع الطبقي وهي كما لا يخفى رؤية ماركسية، الأمر الذي يثير لدينا استغراباً، من الذين ينتقدوه، ولا سيما فيما يتعلق بإهماله الطبقة وصراعاتها. انظر على سبيل المثال: ف. دوبرينكوف، **الفرويديون الجدد: محاولة لاكتشاف الحقيقة**، ترجمة محمد يونس (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ٣٥ وما بعدها.

عملاقاً معنوياً هو الجهاز الاقتصادي»[٥٣]. وهي رؤية ماركسية بيّنة وعميقة.

لقد سجل فروم ملاحظاته النقدية بالإلماح إلى أهمية العامل الاقتصادي ودوره في تشويه طبيعة الفرد ووجوده الإنساني. لقد أحدث فارقاً عميقاً، يمكن إيجازه بما يلي:

١ ـ فقدان الفرد مكانته الاقتصادية، أي كونه غاية الأعمال الاقتصادية وإحلال العمل والإنتاج القيمة المركزية بدلاً منه.

٢ ـ استغلال العامل وتهديد حياته بالجوع أو الموت، والدافع الرئيسي للمالك الرأسمالي وصاحب العمل هو تحقيق الربح لا غير.

٣ ـ فقدان التماسك الاجتماعي بين العامل وصاحب رأس المال.

إن الربح وسلطة السوق والاستغلال وغياب الفرد الحر وسيطرة الأنظمة الاستغلالية في الإنتاج والإستهلاك[٥٤]. . . هي من أهم المعالم الرئيسية التي عملت على تغيير مفهوم طبيعة الإنسان وتغريبه وتشيّئه.

لقد أصبح المال اللغة السائدة، بل إنه أخذ يبشر بصراع قيمي بين مجال الوجود الإنساني المغترب والمسيطر عليه وبين عالم المال والملكية والاستهلاك. وبلغة فروم «صراع بين مبدأين من مبادئ القيم، وبين عالم الأشياء وتجمعها، وعالم الحياة وقدرتها على الإنتاج»[٥٥]؛ أي الصراع بين قيم الكينونة وقيم التملك.

إن فروم لا يلغي الأوجه الإيجابية المتحققة مع الحداثة وإنجازاتها في تحقيق الرفاهية ورفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للعمال وتحسين أحوالهم ومعيشتهم، ولكن بالرغم من الرفاهية المادية، والتحرر السياسي والجنسي، مافتئ العالم في منتصف القرن العشرين أشد مرضاً مما كان عليه في القرن التاسع عشر. . . وعلة العصر الراهن أنه «ليست هناك سلطة مباشرة تتحكم فينا، ولكننا نخضع لسلطة جديدة، معنوية غير شخصية، هي ضرورة التجانس مع بقية أعضاء المجتمع. في ظل هذه السلطة الجديدة، كسلطة

---

(٥٣) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٦٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٨ وما بعدها، على الرغم أن فروم لا يلغي الفروقات الواضحة بين العصور الحديثة والراهنة إذ إنه يدرك تلك الاختلافات (ص ٥٦ وما بعدها).

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

التجانس، لا يخضع الفرد بعينه ولا نصطرع مع أصحاب السلطة والنفوذ، ولكننا لا نملك لأنفسنا عقائد خاصة بنا. ينعدم عند الإنسان الشعور بفرديته، بل ويكاد ألا يكون لديه إحساس بذاته. هذه هي علة القرن العشرين، وهي تختلف عن علة الإنسان في القرن التاسع عشر»(٥٦).

لنستمع إلى فروم كيف يستجلي أهم الانتقالات التي حصلت بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فهو يقول «إن شخصية الإنسان في القرن التاسع عشر كانت في صميمها تقوم على أساس المضاربة والمنافسة، وحب الجمع، والاستغلال، والسلطة، والاعتداء، والفردية وتختلف رأسمالية القرن العشرين في صفاتها عن ذلك في كثير من الاتجاهات. فقد حل الاستهلاك والتسويق محل الاستغلال والجمع، والتعاون المشترك محل المضاربة، والدخل الثابت المضمون محل زيادة الكسب، والمساهمة في المشروعات وتوزيع الثروة بين عدد كبير من الأفراد محل الرأسمالية المركزية الاستغلالية. كما حلت محل السلطة المباشرة معقولة كانت أم غير معقولة السلطة الخفية التي لا يملكها فرد، سلطة الرأي العام وسلطة السوق... وحلت حاجة المرء إلى التكيف بالمجتمع والتجانس مع أفراده واسترضاء الناس محل الضمير الفردي المستقل. وحل إحساس مطرد بعجزه إحساساً لا شعورياً في كثير من الأحيان، محل الاعتزاز والفخر»(٥٧).

نلاحظ، رغم طول النص أعلاه، لأهميته، فإنه يكشف لنا دلالات التغير الحاصلة في الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها. لقد انعكس الطابع الاغترابي في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، فأصبح السائد ما يلي:

١ ـ فقدان العلاقات الإنسانية وإحلال علاقات الاستغلال والروح الآلية بدلاً منها.

٢ ـ السوق هو آلة العصر الجديد.

٣ ـ اللامبالاة وعدم الاكتراث في التعاملات الإنسانية بين أفراد المجتمع وبين العامل وصاحب العمل أيضاً، والصانع والمستهلك(٥٨). «ليست

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١،

(٥٨) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٠٠.

العلاقات الاقتصادية وحدها بل العلاقات الشخصية من الناس أيضاً لها هذا الطابع من الاغتراب، بدلاً من وجود علاقات بين بشر، توجد علاقات بين أشياء. ولكن، ربما كان أهم مثال صارخ على الروح الأداتية هذه والاغتراب هذا علاقة الإنسان بنفسه»[٥٩].

لقد أصبحت العلاقات الإنسانية خاضعة لمنطق السوق وآلياته، إذ إن الإنسان أصبح سلعة في مزاد سوق الشخصية[٦٠]. إنه «لا يبيع فحسب سلعة، إنه يبيع أيضاً نفسه ويشعر بأنه أصبح سلعة. إن العامل اليدوي يبيع طاقته الجسمانية، ورجل الأعمال والطبيب والكاتب يبيعون شخصياتهم»[٦١].

إن سوق الشخصية، لا بد من أن يبرز القيمة التبادلية للإنسان وما يملك، فالمهم هو تحقيق النجاح والكسب والربح في هذا السوق، المحددة شروطه من قبل النظام الاقتصادي، والذي يعتمد آليات العرض والطلب، حتى في المجالات الإنسانية. فالإنسان لكي يكون شخصاً ناجحاً لا بد من أن يبيع شخصيته لكي يكون مرغوباً به ضمن المؤسسات القائمة. إن «سوق الشخصية (Personality Market) يظهر في هذه السوق كل الموظفين والباعة، ومدراء التنفيذ التجاري والأطباء، والمحامين والفنانين. وأنه لصحيح أن أوضاعهم القانونية وأحوالهم الاقتصادية مختلفة، بعضهم مستقلون، مسؤولون عن أعمالهم وغيرهم مستخدمون، يتلقون الرواتب، ولكنهم جميعاً يعتدون بنجاحهم المادي على القبول الشخصي بهم من الذين يحتاجون إلى خدماتهم أو الذين يستخدمونهم.[٦٢]

لم يصب الاغتراب الإنسان الغربي بوصفه عاملاً فحسب، بل كونه منتجاً ومستهلكاً. فضلاً عن ذلك إنه أخذ يتسع ليشمل مجالات الحياة الإنسانية عامة في السياسة والإعلام والحروب[٦٣] وتهديد الأمن العالمي بآليات التدمير الشامل. في هذه المجالات كلها، على الرغم من أنها تدعي أن الإنسان مركز

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٦٠) سوق الشخصية مصطلح مهم عند فروم في بيان التوجه التسويقي للحضارة الغربية فهو مصطلح قيمي ـ نقدي. انظر: فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، **والمجتمع السليم**، ص ١٠٨. وهو قريب من التشيؤ كمصطلح يعكس تحول الإنسان إلى شيء أو سلعة، وكائن ممسوخ.

(٦١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٠١.

(٦٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٠١.

(٦٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٠٧ وما بعدها.

ومحور اهتمامها، فإن الحداثة ساعدت على بلورة عجز واغتراب الإنسان في الحياة المعاصرة. ويصف لنا فروم التحولات التي حصلت بطريقة لاذعة ودقيقة منتقداً كل الأساليب التي وضعت الإنسان كأنه (ترسْ) ضمن الآلة الضخمة تقوده نحو استهلاكه وتشيّئه وعزلته ووحدته. فالمدن والإعلانات ووسائل الاتصال الحديثة والموسيقى الصاخبة جعلت من الفرد تابعاً لا متبوعاً. وكل ما يستطيع أن يفعله هو «أن يوقع بقدمه أشبه بالجندي في الطابور العسكري، إنه يستطيع أن يفعل، لكن الشعور بالاستقلال والمعنى قد ولى»[٦٤].

أما بصدد العوامل الدينية ودور البروتستانتية في تعزيز الروح الرأسمالية، فإننا سوف نتناولها بإسهاب وبتفصيل أكثر في مفهوم فروم للدين وما هي نظراته النقدية للبروتستانتية وتحديداً في نقده (لمارتن لوثر) و(جون كالفن)[*].

إن فروم يتناول ظاهرة الاغتراب في مجالات متعددة ومختلفة وبمظاهر متنوعة، منها اغتراب الإنسان عن ذاته والاغتراب عن الآخرين واغتراب العامل عن عمله وداخل العملية الاستهلاكية وكذلك في الموقف الديني، وفي ممارسة الحب المزيف والانتحار وكيفية تحقيق السعادة... إلخ. من المظاهر التي كشفها فروم والتي يبدو أنها متمركزة حول فقدان الإنسان لذاته وحريته وتفرده وشعوره بالعزلة والقلق واليأس والإحباط[٦٥].

على الرغم من بياننا للصنمية كمظهر محوري للاغتراب، ودور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في تطوير دلالتها الدينية القديمة التي أصبحت حالة مسيطرة على إنسان العصر الحديث والمعاصر، فإننا نود أن نرصد مظاهر أخرى للاغتراب، والتي تكاد تنحصر بشكل أدق في إطار الاغتراب عن الذات، إذ هناك مظاهر أخرى سوف نمر عليها بشيء من التحليل والبيان.

وما تجدر الإشارة إليه أن إريك فروم يستخدم مصطلح الاغتراب باستعمالات متعددة ومجالات واسعة ومختلفة، إذ يستخدم هذا الاصطلاح، كما يقول (شاخت)، «بطرق يبلغ من تعددها بحيث إنه يصعب تصور ما الذي يمكن أن تكونه هذه الظاهرة، فهو يستخدمه ليصف علاقات معينة محتملة بين الشخص

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(*) انظر مبحث مفهوم فروم للدين ونظريته النقدية ونقده لمارتن لوثر وجون كالفن.

(٦٥) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٩٩ ـ ١٢٢.

ونفسه وبينه وبين الآخرين، الطبيعة، عمله، الأشياء، ويشير بصورة مختلفة إلى الاغتراب باعتباره (**علاقة**) (نمطاً للتجربة) (إخفاقاً) في تحقيق نمط معين للتجربة، عملاً، **مرضاً**، موقفاً وعملية. وهناك مناسبات يبدو فروم متحدثاً بصورة تبادلية **عن الاغتراب** و«عبادة الفرد»، تعميق الاتجاه البيروقراطي، إلى الاتجاه إلى **جعل** الذات والآخرين مجرد آلات أو أدوات، التجاوز والأتمتة(٦٦).

١ ـ اغتراب الإنسان عن ذاته

تحدثنا من قبل عن أهم وجه من وجوه الاغتراب عن الذات، الصنمية بوصفها تعبيراً يشير إلى مدى سيطرة الطابع السوقي (السوق) على طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، إذ إنه يتحول إلى عبد للأشياء التي أنتجها. الصنمية التي أخذت تشمل جميع ألوان الحياة المعاصرة.

يعود الفضل في تأسيس مصطلح الصنمية الوثنية(٦٧) إلى ماركس الشاب، ولا سيما في مفهومه عن الاغتراب(*)، ومفهومه عن الفاعلية الإنتاجية وآليات تجاوز الاغتراب من خلال تحقيق الاشتراكية الإنسانية.

إن التشخيص الذي كشف عنه ماركس في كتاباته ترك أثره الواضح في إريك فروم، سواء في بيان دلالة الاغتراب بوصفها علامة على تسليع العلاقات الإنسانية وتحول الإنسان إلى شيء أو سلعة خاضعة لمنطق السوق

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ و٦٧، وريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٧٤، ورغم الغموض الذي يظهر فيه المصطلح عند فروم بحسب شاخت وغياب الدقة والوضوح إلا أنه طبقه على مجالات أكثر مما فعل ماركس، تمس الحياة المعاصرة (ص ١٧٥ ـ ١٧٦).

(٦٧) حماد، المصدر نفسه، ص ٧٥ وما بعدها.

(*) يستخدم ماركس الاغتراب بدلالات متنوعة، فمرة يشير إليه باغتراب العامل في عمله وأمام نتاجه تارة أخرى وبين العامل وصاحب العمل مرة، ومرات، اغتراب العمل داخل العملية الإنتاجية ذاتها وإن كان ماركس يحلل بإسهاب علاقة الاغتراب بين العامل والرأسمالي المالك، ولا يخفى أن أصل الضياع أو الاغتراب عنده يتمركز حول أصل الملكية الخاصة، إذ إنه ينتقد الاقتصاد السياسي، لأنه أغفل هذا الجانب، فالاغتراب نتيجة وسبب للملكية الخاصة كما بينا سابقاً. لذا سيطرت الملكية والاستغلال على بنية الاقتصاد والبرجوازي وانعكس ذلك على نمط العلاقات الاجتماعية، وتحول العامل إلى سلعة، وانهارت قيمة الإنسان من أجل الربح والمال، فالصنمية كشكل للاغتراب يحضر عند ماركس بشدة. للمزيد، انظر: كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠). قارن ذلك بـ: فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٦ وما بعدها.

السائد في الحضارة الغربية وبيان ماركس لأنواع العلاقات الاغترابية السائدة في العمل، اغتراب العامل أمام منتوجه وأمام صاحب العمل والرأسمال. لذا فإن فروم يردد ما كشف عنه ماركس. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فهو يركز على الفاعلية الإنتاجية كطبيعة للإنسان تخص وجوده الحيوي، وأن الحل لهذا اللغز كما يسميه ماركس، يكمن في بروليتاريا، في تحقيق الشيوعية أو تحقيق ما يسميه الاشتراكية الإنسانية أو الاجتماعية. فروم لا يوافق ماركس على تصوراته بصدد الحل العلاجي للاغتراب وارتباطه بالطبقة العاملة، بل إنه يعد ذلك من أهم الأخطاء التي وقعت بها تصورات ماركس والماركسية، إذ يقول: «وكان من أسباب خطأه إكباره الخيالي للطبقة العاملة لضعف ملاحظته لمسلك أفراد هذه الطبقة»[٦٨].

إن الصنمية تكشف مدى ضياع الذات الإنسانية، وتعبر عن معنى الاغتراب عن الذات المنتجة والمبدعة. إنها ظاهرة لا تنحصر في عالم المنتوجات والأشياء التي ينتجها الإنسان في إطار المنظومة الإنتاجية، بل إنها ظاهرة عامة تمس كل علاقة بالإنسان بشكل أو بآخر، إذ إنها يمكن أن تكون مثالاً لإله، دولة، كنسية، شخصاً أو ملكية. فالوثنية تبدل موضوعاتها، حيث إنها لم تعد مقتصرة فقط على تلك الأشكال التي كان للوثن فيها معنى دينياً فقط. إن «الوثنية هي دائماً عبادة للشيء الذي يعطيه الإنسان قواه المبدعة، ويخضع له بدلاً من ممارسة ذاته في فعل مبدع»[٦٩]. إن الإنسان «يقوم بعبادة الشيء الذي خلقه هو بذاته، وأنه بذلك، يحول ذاته إلى شيء، وينقل إلى الأشياء التي خلقها خصائص حياته. . .»[٧٠].

فاغتراب الذات يتجلى في هكذا علاقات شيئية تلغي أي وجود للذات بوصفه كائناً نوعياً، كما عبر فويرباخ وماركس ومن قبلهم هيغل وتابعهم فروم كما سيتضح.

إن ظاهرة الاغتراب يعدها فروم مدخلاً لفهم شخصية المجتمع المعاصرة،

---

(٦٨) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٧٥.

(٦٩) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٤. يقول فروم: «إن الإنسان المغرب يركع أمام منتجات يده، وأصنامه هي التعبير الغريب عن قوته الحيوية. . .». انظر: فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ١١٠.

(٧٠) فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٦٣.

إذ إنها «نقطة البداية **التي** يتفرع منها تحليل الشخصية الاجتماعية المعاصرة، وذلك أولاً لأن **هذه الصفة** تمس أعمق أعماق الشخصية الحديثة، وثانياً لأنها أنسب الأفكار **لبداية** البحث إذا اهتم الباحث بالتفاعل بين البناء الاجتماعي الاقتصادي **المعاصر** وبناء الشخصية للفرد العادي»[٧١]. إنها مرض العصر السيكولوجي **والاجتماعي**. بل إنها مرض الحضارة الغربية الراهن.

فالمهم عند فروم هو كشف أصل المشكلة التي تعانيها الحياة المعاصرة، **لذلك يولي** العصر الحديث الأهمية والتحليل المعمق لأنه بداية ظهور أزمة **الحريات واغتراب** الذات الإنسانية. **فالصنمية تعبير شامل عن الاغتراب عن الذات، مثلما** نعد اغتراب المرء عن ذاته أبلغ تعبير عن باقي أصناف **الاغتراب عند** فروم.

وتجدر الإشارة إلى أن أي نوع من أنواع الاغتراب ومظاهره لا يتم له التحقق بمعزل عن أرضيته الاقتصادية والاجتماعية التي مر ذكرها من قبل، إلا أننا سوف نبينها أكثر أثناء حديثنا عن أنواع الاغتراب ومظاهره.

إن الإنسان المغترب عن ذاته صيغته كما ينقل فروم هي «أنا كما تروني»، بعكس الإنسان المنتج والفاعل والذي يدرك ذاته بشكل مستقل ومتميز عن غيره، إنه ذات لا تطابق غيرها. يقول فروم: «يستمد الفرد الناجح والإنتاجي إحساسه بالكرامة من خبرته، إنه الفاعل المتحد مع قدراته، وهذا الإحساس بالذات يمكن أن يعبر عنه باختصار بأنه يعني... أنا ما أفعل»، أما في التوجه التسويقي، فإن الإنسان... يواجه قدراته بوصفها سلعاً نابية عنه، وهو ليس متحداً معها، ولكنها متوارية عنه بتقنعها، لأنه ليس المهم هو تحقيق الذات في عملية استخدامها، بل نجاحه في عملية بيعها. وتصير قدراته وما تخلقه على السواء غريبة عنه.. وهكذا يغدو شعوره بالهوية مهزوزاً، يشكله حاصل جميع الأدوار التي يمكن أن يؤديها المرء. أنا كما ترومني»[٧٢].

---

(٧١) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٨٠.

(٧٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٠٤ ـ ١٠٥. والفرق بين التوجه الإنتاجي والتسويقي:

توجه إنتاجي	توجه عصابي/ تسويقي
أنا ما أفعل/ إنسانية/ إحساس بالذات	أنا كما ترومني/ أنانية/ عدم الإحساس بالذات

لا بد من التذكير بأهمية **الإنتاجية كميزة** أساسية للإنسان عند فروم، إذ إنها ميزة أنثربولوجية إنسانية تميز **الإنسان** ككائن نوعي كما عبر عن ذلك هيغل وفويرباخ وماركس. **وبذلك فإن فروم يشترط** أنه لكي يكون الإنسان سوياً ذا سلوك **عقلاني سليم فلا بد** من أن يكون إنساناً ذا إرادة ومنتجاً ومبدعاً يمتلك وعياً **وعقلاً** يدرك **أموره بطريقة** سليمة وواضحة ولديه إحساس جمالي بالأشياء. وكذلك تشترك لديه الذاتية بالموضوعية في النظرة إلى الأمور... نود أن نوضح معنى الذات الإنتاجية عند فروم أو الإنسان بشكل عام، فما هي أهم خصائصها برأيه؟

إن الإنتاجية كميزة للإنسان عموماً تجعله متميزاً ومستقلاً من جهة ومتواصلاً مع الآخرين من جهة أخرى. فالإنسان الإنتاجي يمتاز بـ:

١ ـ أنه كائن يحب ويفكر بطريقة إنتاجية ولا بد من أجل تحقيق ذلك من وجود الاهتمام والمسؤولية والإقدام والمعرفة الإنتاجية بالعالم[٧٣].

٢ ـ يتمتع الإنسان بالذات والموضوعية في النظر إلى الأمور جميعاً[٧٤].

٣ ـ يتصل الإنتاجي بالعالم وفقاً للمحبة والعقل والعمل بعكس الآخرين سواء الشخصية المتسلطة أو المازوكية أو المتجانسة مع الآخرين[٧٥].

إلا أن فروم لا يرى أنه هناك قطيعة بين الشخصية الإنسانية الإنتاجية من جهة، وغير الإنتاجية من الشخصيات التي هي (التلقفي، الاستغلالي، الادخاري التسويقي) فأحياناً هناك تمازج بين هذه التوجهات الإنسانية على اختلافها[٧٦]. إذ يقول فروم: « فليس ثمة شخص يكون توجهه إنتاجياً بصورة كاملة، وليس هناك شخص يفتقر إلى الإنتاجية تمام الافتقار: ولكن الوزن الخاص للتوجه الإنتاجي وغير الإنتاجي في البنية الطبيعية لكل شخص يتفاوت ويحدد نوعية التوجهات غير الإنتاجية، ثم يقول: في الحقيقة فإن التوجهات غير الإنتاجية كما وضعت فانها يمكن أن تعد تحريفات للتوجهات التي هي في حد ذاتها طبيعية وجزء ضروري

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٦، وفروم، **المجتمع السليم**، المقدمة، ص ٢٩ ـ ٥٢. إذ يشير المترجم أن فروم يضع حاجات إنسانية وصفات للإنسان منها الحاجة إلى الابداع والإنتاج والتفرد والتعقل والحاجة إلى الأم... انظر أيضاً: فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤٩ و١٩٣ وما بعدها.

(٧٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٣٦ ـ ١٤٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٤

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٥٠.

من الحياة. . . ولذلك فلكل توجه من التوجهات غير الإنتاجية وجه إيجابي ووجه سلبي، حسب درجة الإنتاجية في البنية الكلية الطبع»[٧٧].

إن الصفة الغالبة للإنسان عند فروم هي كونه فاعلاً منتجاً وذا إرادة وعقل محب لنفسه وللآخرين. وهي صفات أكدها كثير من الفلاسفة أمثال هيغل وفويرباخ وماركس، ولكن هل يعني هذا أن الإنسان عند فروم له طبيعة جوهرية؟

المتتبع لنصوص فروم يتضح له تزاوج هذا المعنى؛ أي أنه يؤمن بطبيعة جوهرية، وتارة يربط تلك الخصائص بوجود الإنسان لا طبيعته الجوهرية الماهوية، إذ أنه يؤمن بأن تكون طبيعة الإنسان على ما ينبغي عليه أن تكون. أما اغتراب الذات فهي ابتعاد عما ينبغي أن يكون عليه الإنسان. إلا أن فروم «لا يعتقد أن الذات التي تحدها السمات السابقة الذكر هي (جوهر) الإنسان وأن مفهومه للاغتراب عن الذات لا يمكن تفسيره على وجه الدقة من خلال مفهوم التباعد بين الوضع الفعلي للشخص وطبيعته الجوهرية، ولكنها يمكن بمعنى من المعاني أن تدمج في هذا النموذج حيث إن فروم يعد بالفعل أن تلك السمات تحدد ما ينبغي أن يكون الإنسان عليه، وبوضوح بالغ فإنه يشعر بأن من يغترب عن ذاته ليس على ما ينبغي أن يكون عليه»[٧٨].

فهل هناك نزعة (معيارية) عند فروم كما يقول شاخت ينبغي أن تكون عليها الحياة الإنسانية بشكل عام؟ وأي انفصال عنها يحقق اغتراباً وضياعاً؟ أم أن الأمر بخلاف ذلك؟

إن فروم متابع جيد لأفكار ماركس في كون أن الإنسان ذو طبيعة إنسانية تميزه ككائن نوعي، وأن أي انحراف عن تلك الطبيعة الجوهرية للإنسان، بصفته كائناً فاعلاً منتجاً يعكس في عمله ونتاجه وعلاقاته طبيعته الإنتاجية، يسبب اغتراباً عن الذات الحقيقية بحسب ماركس[*].

يذكر أن فروم يميل إلى الأخذ بالرأي القائل إن الإنسان يمتلك طبيعة جوهرية، والاغتراب هو الابتعاد عن تلك الطبيعة. هذا من جهة، ومن جهة

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٧٨) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٩٢، وحماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٦٨ وما بعدها.

(*) انظر مفهوم الاغتراب عند ماركس وأهمية الفاعلية الحيوية، في: شاخت، المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها، وماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ١٦٩ و٢٠٩ وما بعدها.

أخرى يبدو أنه لا يأخذ بهذه الفكرة، فعلى «الرغم من أن فروم لم يقر بفكرة الطبيعة الجوهرية الإنسانية، فإن قوله بالذات الأصيلة والذات الزائفة قد جعله ينزلق إلى الانفصال عن طبيعة مثالية للإنسان»[٧٩].

لقد افترض أن هناك صفات لا بد أن تتمتع بها الذات الأصيلة من إرادة وشعور وعقل منتج، تجعلها بمنأى عن الزيف والتحريف والانحراف السيكولوجي الوجودي. ولا بد أن تكون الذات أصيلة تفكر وتشعر وتريد وترتبط بالعالم بعيداً عن كل إكراه أو تسلط من قبل السلطات الخارجية والباطنية. وبذلك فإن تكون ذاتك أصيلة يعني أنها نابعة من صميم وجوهر نفسك لا من نفس أخرى أو ذات أخرى، تفكر وتشعر وتريد بدلاً عنك، فهو يقول ناقداً: «إن حقيقة أن محتويات فكرنا وشعورنا وإرادتنا مشتقة من الخارج وليست أصيلة توجد إلى حد ما حتى أنها تعطي انطباعاً بأن شبه الانفصال ذلك هو القاعدة على حين أن الأفعال الذهنية الأصيلة والعميقة هي الاستثناء»[٨٠].

ويشبه فروم الذات الزائفة المنعدمة الشعور والإدراك والتفكير بأنها أشبه برجل خضع للتنويم المغناطيسي، ففقد ذاته (فكرة وإرادة وشعور). إنه يخضع للآليات التي يريدها المحلل أن يتبعها معه[٨١]، فهذا التنويم هو ما يعبر عن زيف الذات وعدم أصالتها. وهو حالة شمولية تنطبق على مجالات متنوعة ومتعددة، سياسية وثقافية وجمالية[*].

كل «اغتراب عن الذات» ينجم عنه أن الذات لا تكون أصيلة فاعلة مسيطراً عليها من قبل سلطة ما (دينية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية)، وكل ما تشعر به وتريده وتفكر فيه لا ينبع من ذاتها وإرادتها وعقلها وإحساسها. . . إلخ. وإن حصل العكس، فهو علامة على أنها ذات أصيلة تريد وتفكر وتشعر بأصالة وبإنتاجية عميقة تشعر الذات بانتمائها الوجودي الحقيقي المعبر عن كينونة إنسانية منتجة.

يتمظهر اغتراب المرء عن ذاته بألوان وأشكال متعددة ومختلفة عند

---

(٧٩) حماد، المصدر نفسه، ص ٦٨. هذه الرؤية هي رؤية شاخت نفسها.

(٨٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٥٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٦٥ خاصة ص ١٥١.

(*) المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها.

فروم، فتارة يغترب **المرء** عن ذاته إذا فقد إحساسه بذاته، وتارة يغترب الإنسان إذا توهم **أنه يمتلك** ذاتاً أصيلة، أو بعبارة أدق إذا سيطر عليه الوهم بأنه ذات أصيلة[٨٢]. **وعلى** هذا النحو يبدو أن من يغترب عن ذاته هو ذلك الشخص الذي **لا يمتلك** أي شعور بالذات، إلا ذلك الشعور الذي يمكن أن يخلقه **التوافق مع** الأغلبية فهو لا يحس بصورة حقيقية بمقولة (إنني ذاتي)[٨٣]. **كل** اغتراب للذات ناشئ من فقدان الإحساس بالذات سواء في **الفكر والإرادة** والمشاعر. والذات الأصيلة مفقودة، بل منعدمة. هذا من **جهة، أما من** جهة أخرى فإن هناك وهماً قد سيطر على الإنسان بأنه يمتلك **ذاتاً حرة ومنتجة** ومستقلة، بينما الحقيقة أنه **فرد** متوهم بل واقع في وهم كبير **اسمه** الحرية، إذ إنه مغترب عن ذاته لاشعورياً. إن فروم يذهب إلى القول «بأن المرء يمكن أن يشعر وأن يعتقد بأنه مبدع أفعاله وأنه شخص **مفكر** وموضوع **لأفكاره** الخاصة وما إلى ذلك ومع هذا يظل مغترباً عن ذاته. . .، إن الشخص غالباً ما يقع تحت وهم القيام بما ينشده. . .»[٨٤].

ونتساءل مع شاخت ما هي المعايير المميزة للهوية الفردية وغير القابلة للتكرار؟ وكيف يمكن للمرء أن يميز في كون ذاته أصيلة أو وهمية، أو بحسب شاخت، كيف يقرر المرء أن شخصاً معيناً ليس مبدع أفعاله، وإنما بالأحرى تهيمن عليه قوى منفصلة عن ذاته؟. . .[٨٥].

---

(٨٢) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠، على الرغم من تأكيد شاخت أن فروم لا يؤمن بأن هناك طبيعة جوهرية للذات الإنسانية، وأي ابتعاد عنها يحقق دلالة اغترابها أو انفصالها عن تلك الطبيعة يحصل طبعاً تبعاً لعوامل، إذ يقول بأن فروم يربط الاغتراب بالتجربة الوجودية للإنسان. ولا يرتبط الاغتراب بالابتعاد عن الجوهر المفترض (ص ١٨٨)، إلا أنه يؤكد بعدها إمكانية فهم الاغتراب بوصفه ابتعاداً عن تلك الطبيعة الجوهرية للانسان (ص ١٩٢).

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٩١. من هنا تنبع مقارنة الاغتراب بالعصاب، فالمغترب عصابي، بل الأدق أن العصاب هو من نتائج الاغتراب. فكل عصاب بحسب فروم نتيجة للاغتراب فالأمراض العصابية وأعراضها هي تعابير عن الاغتراب، لأن العصابي فاقد لمعرفة ذاته الحقيقية وواقع تحت سلطة الأوهام لذلك يقول فروم: «إن كل أشكال الاكتئاب والتبعية والعبادة الوثنية، بما فيها أشكال المتعصب، ليست تعبيراً مباشراً عن الاغتراب، أو تعويضات له فحسب، بل من نتائج الاغتراب أيضاً العجز عن أن يعرف الإنسان هويته. وأن هذا لأولى المشاكل للظواهر المتعلقة بعلم أمراض النفس، ولأن الإنسان المغترب أسقط وظائف الإحساس والتفكير العائدة له على موضوع خارج ذاته فإنه لا يعرف أي إحساس بذاته ولا يعرف هويته. . . وبالمعنى الأوسع يستطيع المرء أن يرى كل عصاب نتيجة للاغتراب. . .» انظر: فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٨٥) شاخت، المصدر نفسه، ص ١٩٣.

يعاني مصطلح «اغتراب المرء عن ذاته» من الغموض وعدم الدقة، وكذلك من التوسع يصعب إحصاؤه بطريقة واضحة ودقيقة. وهو لا يقدم معايير واضحة لذلك النوع الذي يعاني الغموض، حتى أنه يمكن وصفه بأنه مفهوم مضلل(٨٦).

٢ ـ الاغتراب عن الآخرين

إن العلاقة بين الإنسان والآخر، سواء أكان إنساناً أو فكرة، مذهباً، قيمة ما... إلخ، تحتل عند فروم منزلة مهمة، ولا سيما أنها من علامات افتراقه عن فرويد ورؤيته للإنسان وطبيعته، إذ يفترض فروم أن للإنسان حاجات إنسانية ذات طابع اجتماعي لا يحققها الفهم التقليدي الفرويدي للإنسان وفهم طبيعته. وبمعزل عن الحاجات الفرويدية للإنسان من أكل، وشرب، وجنس... إلخ هناك حاجة ليست قائمة في العمليات البيولوجية، بل في صميم الحالة الإنسانية وممارسة الحياة: ألا وهي الحاجة إلى «التعلق بالعالم خارج النفس، الحاجة إلى تجنب الوحدة»(٨٧)، أي الحاجة إلى الاتصال والتواصل مع الآخرين أو مع العالم.

إنها حاجة تقضي على الانعزال والوحدة التي قد يعيشها الإنسان إذا ما ارتبط بالآخرين ارتباطاً إنتاجياً وتلقائياً، والتي تعبر عن الوجود الحقيقي.

العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالآخرين إنما تكون متنوعة سواء على الصعيد الاقتصادي أي في العمل داخل الأنظمة الاقتصادية وما يسودها من نمط معين من العلاقة بالآخر، صاحب العمل أو الرأسمالي المالك داخل المنظومة الاقتصادية وما يسودها من نظم وعلاقات اجتماعية، أو في العلاقات الاجتماعية بين الإنسان وأخيه الإنسان، أو علاقة الإنسان بالآخرين عموماً والمرأة خاصةً... وغيرها من الأنماط الاجتماعية التي يسودها نمط اغترابي لاإنساني بفعل عوامل عديدة شخصها فروم ضمن نظريته النقدية.

ما تجدر الإشارة إليه أن فروم يعطي أهمية كبيرة للتواصل الاجتماعي، والذي بفقدانه سيكون المرء مفصولاً ومعزولاً ووحيداً غير مرتبط بأي شيء،

---

(٨٦) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٨٩، ١٩٣ ـ ١٩٥ و١٩٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

سواء أكان فكرة ما أو قيمة أو نمطاً علاقاتياً معيناً، وهو ما يسميه فروم «الوحدة الأخلاقية» الناشئة بفعل عدم الاتصال والتعلق بالأفكار والقيم والرموز وكل ما يجعل المرء متصلاً لا منفصلاً[٨٨]. وبغض النظر عن مدى التعلق بالعالم أو الاتصال إذ إن «نوع التعلق بالعالم قد يكون نبيلاً أو تافهاً، ولكن التعلق حتى بأدنى نوع للأنموذج مفضل أكثر للغاية على العزلة. إن الدين والقومية، وكذلك أية عادة وأي معتقد مهما يكن عبثاً ومنحطاً، إن كان يربط الفرد بالآخرين هي ملاجئ مما يخشاه الإنسان أيما خشية: العزلة»[٨٩] فالمهم عند فروم الارتباط بالآخرين والعالم بدلاً من العزلة والوحدة الأخلاقية. وللتدليل على أهمية التواصل، يؤكد فروم أنه نابع من إدراك الإنسان أن العيش بدون الآخرين أمرٌ صعب احتماله وتقبله، ولا سيما أن الآخرين سوف يكونون عماد القوة للإنسان في القضاء على الصعوبات وتذليل العقبات وشغف العيش في الطبيعة. من هنا برزت أهمية التعاون الاجتماعي والمشاركة مع الآخرين. هذا من جانب، أما من جانب آخر فالحاجة للتواصل ناجمة بفعل إدراك المرء لذاته على أنها شيء يختلف بفعل وجود الآخرين، أي أن الآخرين سوف يكونون مصدراً لإدراك الذات أنها شيء مميز وفريد.

وكذلك فإن التعلق والاتصال بالآخرين يقضيان على العمومية وانتفاء قيمة الحياة، لأن هذا التعلق يعطي للإنسان معنى لوجوده في الكون، ولا سيما علاقته بالآخرين[٩٠]. لذلك يقول فروم «إن الناس لا يستطيعون أن يعيشوا بدون نوع من التعاون مع الآخرين»[٩١].

يفهم فروم الذات الإنسانية من خلال البعد الاجتماعي الفاعل، لا الوقوف عند الجوانب البيولوجية والفسيولوجية، كما فعل فرويد عندما جعل العلاقات بين الأفراد محكومة بالغايات وتحقيق المنافع وإشباع الرغبات؛ أي «أن كل إنسان يعمل لنفسه على نحو فرداني وفق مخاطرته هو وليس أساساً بالتعاون مع الآخرين»[٩٢].

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

على الرغم من ذلك فإن فروم لا يلغي البعد الذاتي للإنسان من أجل تثبيت الطابع الاجتماعي للمجتمع، بل على العكس، فهو يحاول أن يجعل نمط الارتباط متوازناً، فلا يلغي جانباً على حساب آخر، ولاسيما في مفهومه للحب(*) كأساس للعلاقة الإنتاجية التلقائية بالعالم وبالآخرين. بل كل علاقة للإنسان بالعالم والظواهر والمجتمع، حتى الله داخل المنظومة الدينية. وهو برأي فروم أحد الخيارات المحققة للذات الحقيقية الفاعلة والمنتجة، فالإنسان «لا يستطيع أن يحقق إحساسه بذاتيته إلا إذا نمى وحدته الفردية الخاصة به إلى الحد الذي يجعله يشعر بانفصال شخصه عن المجموع. ولا يستطيع تحقيق ذلك إلا إذا نمى قواه الإيجابية حتى يرتبط بالعالم دون أن يُغمر فيه، أي أنه لا يستطيع ذلك إلا إذا اتجه في حياته وجهة منتجة لها طابعها الخاص الذي يتميز به»[٩٣].

يحافظ فروم على مقدار المسافة الحقيقية بين الذات والمجموع أو الآخرين، فأي اتصال بالآخرين لا بد أن يكون معززاً بالشعور الذاتي الخاص غير المنعزل ولا المتماهي مع الآخرين. الذات لا بد من أن تكون مستقلة ومرتبطة. مستقلة بوصفها لها كيانها الخاص والمتميز عن الآخرين، هذا من جهة، ومتصلة لا منفصلة على وصف أن الاتصال وجه من أوجه الصحة النفسية والارتباط التلقائي المحب للعالم هذا من جهة ثانية.

يتضح لنا مما سلف الأثر الذي تركه ماركس على مفهوم فروم للاغتراب، ولا سيما في تأكيد الأول على أهمية التواصل الاجتماعي بين الذات والآخر، أو بين الذات والآخرين، وضرورة البعد الاجتماعي في حياة الإنسان، بالإضافة إلى كيفية نمط العلاقة الإنسانية الواجب اتباعها في ذلك المضمار، إذ إنها علاقة إنسانية(**) لا يقودها تملك أو استغلال أو تسلط، بل علاقة إنسانية طبيعية نابعة من ذات إنسانية منتجة لا تريد إلا إثراء نفسها والآخرين من خلال التواصل الإنساني، الأمر الذي يتجلى في كافة أنواع العلاقات الإنسانية، سواء بين الإنسان والإنسان، أو بين الإنسان والطبيعة، أو بين الرجل والمرأة...

(*) انظر فصل الحب عند فروم ودوره وأهميته العلاجية في صنع الارتباط الصحيح بالعالم...

(٩٣) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٤٩.

(**) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢١٩ وما بعدها.

هذه العلاقات كلها هي انعكاس لطبيعة الإنسان الإنتاجية الحرة والتي تتجسد في الخارج، أي خارج الذات الإنسانية. بل إنها انعكاس لطبيعة العلاقة الإنسانية بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية. بعبارة أدق، بين الإنسان والطبيعة، إذ يقول ماركس «. . . العلاقة المباشرة الطبيعية، بين الإنسان والإنسان، هي العلاقة بين الرجل والمرأة، في هذه العلاقة النوعية الطبيعية. إن علاقة الإنسان بالطبيعة هي مباشرة علاقته بالإنسان. كما أن علاقته بالإنسان هي مباشرةً علاقة بالطبيعة. . .»(٩٤).

هذه الرؤية الإنسانية للعلاقات الاجتماعية نابعة من مصادر كل دعاة التحرر الإنساني، روسو، سبينوزا، غوته، فضلاً عن ماركس.

فضلاً عن ذلك، يؤكد ماركس على التواصل الاجتماعي، وضرورة البعد الاجتماعي لكل العلاقات الإنسانية، بين الإنسان والآخر. بل إن وجود الذات الحقيقي يتجلى في ذلك التواصل الاجتماعي، بل إنه يكملها ويحقق طبيعتها الجوهرية. والأهم من كل ذلك أنه أكد ضرورة خلق التوازن بين ما هو فردي وما هو اجتماعي أو نوعي. فالفرد بحسب لغة ماركس موجود اجتماعي إذ أن «تجلي حياته ـ حتى إذا لم يكن يظهر في شكل مباشر هو شكل تجل جماعي للحياة، محقق مع آخرين وفي وقت واحد، هو إذاً تجل وتأكيد للحياة الاجتماعية. الحياة الفردية والحياة النوعية للإنسان ليسا مختلفين رغم أن ـ وهذا بالضرورة ـ نمط وجود الحياة الفردية هو نمط خاص أكثر أو عام أكثر للحياة النوعية وأن حياة النوع هي حياة فردية خاصة أكثر أو عامة أكثر»(٩٥).

كل أنواع العلاقات الاجتماعية والعلاقات الأنطولوجية معيارها الوحيد هو ـ الإنسان ـ عند ماركس، لا الملكية الخاصة أو التملك والربح والمنفعة المادية الاستغلالية(*). ويتابعه في ذلك فروم بكل دقة ووضوح.

مع كل ذلك، يتبقى اختلاف ماركس عن فروم أو العكس، له ما يدلل لنا، مقدار المقاربة الفلسفية التي أجراها فروم ضمن نظريته النقدية بين ماركس والوجودية، بحيث إن ماركس يهتم بالإنسان الفرد من جهة دلالته

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(*) سوف نزيد البحث وضوحاً أكثر في ماهية الطبيعة الإنسانية عند فروم وأثر ماركس فيه وكيفية ودلالة النزعة الإنسانية في نظريته النقدية.

الاجتماعية، والوجودية تهتم بالبعد الفردي الذاتي والوجود الأصيل بمعزل عن الهُم أو الآخرين.

ولهذا يؤكد ماركس على التواصل الاجتماعي وضرورة خلق توازن بين الفرد والمجموع، وأهمية الجانب الإنساني لكل علاقة سواء بين الإنسان والآخرين أو بين الإنسان والعالم. الأمر الذي نلمس أثره الواضح في نظرية فروم النقدية وفهمه للاغتراب، وآليات علاجه للظاهرة المدروسة.

يتجلى كل ذلك عن طريق فهم فروم للحب كعلاقة إنتاجية بالآخرين وبالعالم، فهو شعور بالاتصال مع الآخرين مع شعور بالفردية والاحتفاظ بالذات والاستقلال في الوقت نفسه، إذ يقول «. . . إن الحب يجعله، أي الإنسان، يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال ومع هذا يسمح له أن يكون نفسه أن يحتفظ بتكامله، في الحب يحدث الانفراق، إن إثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان إثنين»[٩٦]. إن الحب عند فروم « أشد عواطف الإنسان جوهرية. إنه القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً. . .»[٩٧].

وما يطمح إليه فروم في هذا الباب يبقى أملاً عسير التحقق إذا ما أرادت الإنسانية أن لا تستجيب لندائه اليوتوبي!

كيف نفسر العلاقات السائدة بين الأفراد في عالم اليوم، ولا سيما بعد سيطرة الرأسمالية ومنطق السوق وآليات الإنتاج العملاقة، والتي هي من السيطرة بمكان، يصعب معها الحيلولة دون الرضوخ لما تريد وما ترغب به. الإنسان كائن مستلب الإرادة محروم الحرية كما نوه كثيراً فروم في كتاباته النقدية؟ إنه لا يفتأ يذكرنا أن الحل لكل الأزمة المرعبة التي يعانيها الإنسان اليوم هي مناطة بعمل ضخم يتعلق بتطبيق نمط جديد من الاشتراكية يقضي على كل أوجه الضياع والاغتراب، يسميها الاشتراكية الاجتماعية[*]. وهي وجه آخر من الأوجه اليوتوبية لنظرية فروم النقدية.

يعبر فروم عن مدى الشرخ الحاصل في العلاقات الاجتماعية، ولا سيما

---

(٩٦) إريك فروم، **فن الحب**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ٤٦.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(*) انظر مبحث الاشتراكية الاجتماعية.

بين الإنسان والإنسان بالقول: «إنها ليست العلاقة بين الإنسان والإنسان، وإنما هي علاقة بين فكرتين مجردتين، وبين آليتين حيتين، تحاول كل منهما أن تستخدم الأخرى أو أن تستغلها، فصاحب العمل يستخدم موظفيه، والبائع يستغل عملاءه. وكل فرد بالنسبة إلى الآخر سلعة من السلع»[٩٨].

إن المجتمع الحديث مسؤول عن اغتراب الذات عن الآخرين بفعل تركيبة هذا المجتمع نفسه المختلف عن (العصر الوسيط)، فهو يتألف من أفراد كل منهم غريب عن الآخر تربطهم معاً مصالح ذاتية وضرورة نفعية... لقد انعدمت الثقة بالآخرين والروابط الاجتماعية، ولا سيما العلاقات الحميمة بالآخرين. وساد الشك والسطحية وغابت الحميمية والحب[٩٩]، أصبحت العلاقات بالآخرين علاقات بالأشياء أو بآلات لذلك «فقدت العلاقة العينية للفرد مع الآخر طابعها المباشر والإنساني، وأصبح لهذا الطابع روح الاستغلال وتحول كل شيء إلى آلة. وفي جميع العلاقات الاجتماعية والشخصية نجد أن قوانين السوق هي القاعدة»[١٠٠]. وبدلاً من وجود علاقات بين بشر، توجد علاقات بين أشياء...[١٠١].

ولا يفرق فروم في العلاقة بالآخرين بين حب الذات وحب الآخرين فالأمر سيان عنده إن لم نقل بأنهما وجهان لعملة واحدة، فحب المرء لنفسه، يؤدي به إلى حب الآخرين ولا يجوز العكس. فهي علاقة إنسانية لا تقبل التجزئة وهي عملية موحدة[١٠٢]. إن مقدمة حب الآخرين والارتباط بهم لا بد أن تكون حب المرء لذاته، ولا يعني هذا أنانية ما أو إيثار المرء لنفسه عن الآخرين، فهذه يسميها فروم (مغالطة) إذ يقول: «يجب إيلاء الأهمية للمغالطة المنطقية في فكرة أن حب المرء للآخرين وحبه لنفسه يستبعد بعضهما بعضاً، إذا كان فضيلة أن أحب جاري بوصفه إنساناً فيجب أن يكون فضيلة أن أحب نفسي ما دامت إنساناً أيضاً»[١٠٣] وإن «المحبة من حيث المبدأ لا تقبل التجزؤ بمقدار ما يتعلق الأمر بالصلة بين الموضوعات وذات المرء. والحب الحقيقي

---

(٩٨) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٠٥.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١٠١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٠١.
(١٠٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٦٣.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

تعبير عن الانتاجية ويتضمن الاهتمام والاحترام والمسؤولية و**المعرفة**. . .»[١٠٤].

ويفرق فروم بين حب المرء لذاته والأنانية التي هي **تعبير عن** كراهية الذات لنفسها، فالشخص الأناني لا يحب نفسه كثيراً، وهو **في الحقيقة يكره** نفسه. «إن هذا الافتقار إلى محبة الإنسان ورعايته لنفسه، **الذي هو ليس إلا تعبيراً عن** افتقاره إلى الإنتاجية يتركه خاوياً ومحبطاً. . .»[١٠٥]، إن **الإنتاجية** تؤكد حب الإنسان لذاته والآخرين في الوقت ذاته إذ أنه « إذا كان المرء قادراً على الحب بطريقة إنتاجية، فهو يحب نفسه أيضاً، وإذا كان لا يستطيع أن يحب إلا الآخرين، فإنه لن يستطيع أن يحب على **الإطلاق**»[١٠٦]. إن الأشخاص الأنانيين غير قادرين على محبة ذاتهم بالقدر نفسه على عدم قدرتهم محبة الآخرين[١٠٧].

ويذكر شاخت أن مفهوم الاغتراب عن الآخرين له علاقة بمفهوم الاغتراب عن الطبيعة وهي تكاد تكون متشابهة. فما يخص **أنواع الاغتراب** عن الطبيعة يذكر شاخت أربعة تقابل أربعة أنواع للاغتراب عن الآخرين كما هو موضح في الجدول الرقم (٤ ـ ١):

الجدول الرقم (٤ ـ ١)

أنواع الاغتراب عن الطبيعة تقابلها أنواع الاغتراب عن الآخرين

اغتراب عن الطبيعة	اغتراب عن الآخرين
١. اغتراب ناشئ من السيطرة على الطبيعة.	١. الاغتراب والتميز عن الآخرين.
٢. اغتراب بفعل زيادة وعي الفرد وانفصاله عن الطبيعة.	٢. الاغتراب والارتباط بالآخرين.
٣. اغتراب مصاحب لعدم الارتباط كليةً بالطبيعة.	٣. الاغتراب باستغلال الآخرين.
٤. الاغتراب بفعل الاستغراق عن الطبيعة.	٤. الاغتراب بالتوافق مع الآخرين.

المصدر: ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٧٦ ـ ١٨٤. المقابلة بين الأوضاع من قبلنا لأن شاخت لم يوضح ذلك بطريقة المقابلة التي وضحناها أعلاه، فكل نوع من الاغتراب عن الطبيعة يقابل نوعاً من الاغتراب عن الآخرين وبالعكس.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

النوع الأول من **الاغتراب** عن الآخرين يحدث **بفعل** إدراك المرء لذاته لكونها منفصلة **عن الآخرين**. والنوع **الثاني** يتولد **بفعل** ارتباط المرء بالآخرين مع العلم أنهم **مختلفون** عنه. والثالث مرتبط باستغلال الإنسان للآخرين وفقاً للعلاقات **الاستغلالية** السائدة، والأخير إلغاء الذات بالتوافق مع الآخرين[108].
ومثلما **تعرض مفهوم** الاغتراب عن الطبيعة عند فروم لانتقاد، يمكن أن نضع بعض **الملاحظات** النقدية بصدد هذا المفهوم يشرحها شاخت بشيء من **التفصيل، بنقاط** منها:

١ - ما جدوى العلاقة بين الحب **في العلاقة بالآخرين وعلاقة ذلك بالتوافق مع** الآخرين؟

٢ - **ما** العلاقة بين الارتباط بالآخرين وامتلاك المرء لذات أصيلة؟

٣ - **ما** الارتباط بين الأنانية وعدم الارتباط بالآخرين؟

٤ - ما العلاقة بين الاغتراب والأنانية والتوافق؟

وفي الوقت الذي يقول فيه فروم إن الاغتراب **ينشأ** من **الأنانية** واللااجتماعية يرجع دلالة الاغتراب من خلال فقدان الذات بفعل التوافق مع الآخرين[109].

إن مصطلح الاغتراب ودلالته مسه الغموض والتوسع والشمولية عند فروم، بل الازدواج بالمعنى، فما هو المقصود بالاغتراب عنده، هل أن الاغتراب هو في الانفصال عن الطبيعة؟ وإذا كان ذلك، فما هي الطبيعة؟

وهل يمكن أن الاغتراب تنحصر دلالته في العلاقات الإنسانية والاجتماعية فحسب كما ينص ذلك، مفهوم للاغتراب عن الذات وعن الآخرين؟

إن **الاغتراب** الفرومي يتراوح بين كل هذه الدلالات، بين الطبيعة والذات والعالم والآخرين، **فضلاً** عن مظاهر الاغتراب الأخرى التي يذكرها فروم. نلحظ **ذلك** في سوق الشخصية، الصنمية، غياب الإنتاجية أو الحرية الإيجابية، غياب الذات الأصيلة، التشيؤ والأنانية وكراهية الذات، غياب الحب وتلاشي النزعة الإنسانية، وعصاب الطبع أو الشخصية باعتباره

---

(١٠٨) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٨٠ - ١٨٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

اغتراباً، الوحدة الأخلاقية والعزلة الأخلاقية. . . وغيرها. كل ذلك يشير إلى الاغتراب. فما أوسعه من ظاهرة وما أعقده من مرض أصيب به الإنسان! فكيف العلاج من مرض أخطبوطي محايث لكل جزئيات الحياة الإنسانية؟! وهل الحب حلٌ يشفي غليل الإنسان من فزع الأخطبوط الشامل أو مرض العصر؟ إنه عصاب الشخصية الحديثة. فضلاً عن ذلك يذكر فروم مظاهر أخرى للاغتراب سواء اغتراب اللغة والفكر أو بوصفه ظاهرة تحدث بسبب الابتعاد عن كل ما ينبغي أن يكون عليه السلوك والفكر والوجود وكل شيء. إنه ظاهرة عدم تحقيق الإنسان ذاته، وكذلك مرض الابتعاد عن معيار الأخلاق والقيم(١١٠).

ومن المظاهر الأخرى لهذا المرض المعياري الانتحار وعدم تحقيق السعادة في الحياة(١١١).

وتؤكد هذه المظاهر على أغلب الأحوال غياب الذات والحرية والتفرد الأصيل وغياب التواصل الإنساني مع الآخرين فضلاً عن القلق والعزلة واليأس والعدم والعبث واندثار القيمة الإنسانية لكل علاقات الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وبالآخرين وبالله. إن الاغتراب مرض غياب الإنسان في العلم والدين والفلسفة والفنون والأخلاق.

ثالثاً: الاغتراب وآليات الهروب

يؤكد فروم كثيراً على أهمية الروابط الأولية كالطبيعة، والأم، والأب، ومذهب معين، وشخص ما، وزعيم أو قائد، طقس، عادة، سلوك معين، أو فكرة محددة. . . إلخ، في تعزيز الأمن والانتماء والطمأنينة. إلا أنه بعد حصول الفرد على تفرده وحريته، وذلك بانفصاله عن تلك الروابط، والتي يسميها فروم الحرية السلبية، يشعر الفرد بتلك العوارض السيكولوجية ـ الوجودية ـ الاجتماعية من قلق ووحدة وعزلة، إلا في حالة تنميط وجوده على وفق ما تقتضيه الفاعلية الإنسانية أو الإنتاجية بوصفها ميزة أو طبيعة الإنسان، فضلاً عن «العقل أو الوعي والإحساس أو الشعور». وهي صفات نجدها عند كل من هيغل وفويرباخ وماركس على وصف أنها صفات الكائن

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(١١١) حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ١٢١ ـ ١٢٣.

البشري النوعية عند كل واحد منهم، وهي في الحقيقة مما يساعد الفرد على تجاوز حريته السلبية، وممارسة حريته الإيجابية.

إذ للفرد طريقان، لا بد أن يسلك أحدهما، فإما حرية سلبية (تحرر من)، التي هي الشعور بعدم الاستقلال التام، رغم تمتعه بالحرية فضلاً عن شعوره بالعجز وعدم التخلص نهائياً من روابطه، سواء بوعي منه أو بلا وعي، أو حرية إيجابية (تحرر لأجل) التي هي بكلمة أدق الإنتاجية.

إن فروم يشرح ذلك التعويض الناجم عن الهروب من الحرية، وفقاً لآليات نفسية ذات طابع اجتماعي ـ حضاري، فماذا يقوم أو يفعل هؤلاء العاجزون عن تحقيق حريتهم الإيجابية، وأي شيء يعزز خلاصهم وتعويض نقصانهم من الحرية ووقوعهم في شبكة الحرية السلبية؟ يقول فروم «إنهم لا يستطيعون أن يواصلوا تحمل عبء «التحرر من» يجب أن يحاولوا أن يهربوا من الحرية كلها، ما لم يتمكنوا من التقدم من الحرية السلبية إلى الحرية الإيجابية. والدروب الاجتماعية الرئيسة للهرب في زماننا هي الخضوع لزعيم كما حدث في البلدان الفاشية، والتطابق الاضطراري مع الوضع القائم كما هو سائد في ديمقراطيتنا»[١١٢]، وأن كل عملية اتصال بالعالم عن طريق آليات الهروب التي هي آليات تعويض للحرية الحقيقية تسمى روابط أو علاقات ثانوية. فبالرغم من أن الروابط الأولية لا تحقق للإنسان حريته بشكلها الإيجابي، فإنها تعطيه الأمان، فهي أسبق من حريته وتلازم نشوء حريته الحديثة، أي التحرر من. أما الروابط الثانوية، فهي جزء من الآليات النفسية لتعويض النقص الحاصل من عدم تحقق الحرية، وللهروب من الحرية، إذ: «إن النفس الفردية، قد بزغت، لكنها عاجزة عن تحقيق حريتها. إنها مستوعبة بالقلق والشك وشعور بالعجز. والنفس تحاول أن تجد الأمان في الروابط الثانوية»[١١٣].

---

(١١٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١١١. يلاحظ هنا في النص أعلاه أن فروم ناقد لكل الأنظمة الرأسمالية والشيوعية على حد سواء، وهو نقد لا يخص تلك البلدان فحسب، بل إنه يشملنا نحن أيضاً، ما دام غياب الاختلاف والحرية والتفرد والاستقلال والاستبداد والتسلط بكل أوجهه هو ما يشكل شخصية المجتمع العربي والعراقي على حد سواء!

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨. يتفق فروم مع كارين هورني في تفسير السادية والمازوكية على اعتبار أنهما إغراق نفسي عن طبيعة الإنسان. ونتيجة طباع الشخصية فهما لا ينبعان من أصل جنسي كما هو الحال عند فرويد، بل أعراض للشخصية ككل (ص ١٢٤).

من بين أهم الآليات الثانوية للتعويض وللهروب من عجز الإنسان ولا حريته السادية (الإخضاع) والمازوكية (الخضوع)(*) والتطابق مع الآخرين (التماثل).

ومما يدل على مدى التلاحم بين الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية في نظرية فروم النقدية تأكيده أن فهم الآليات النفسية للهروب من الحرية لا ينفصل عن مظاهرها ونماذجها الاجتماعية والحضارية، كالنازية والفاشية، أي آليات الخضوع للسلطة كتعويض نقص الحصول على الحرية الحقيقية، كذلك الحال في الأنظمة الحديثة ـ الأنظمة الديمقراطية ـ من خلال آليات التجانس والتطابق مع الآخرين. لذلك يقول «كما أن الإنسان لا يستطيع تماماً أن يفهم المشكلات السيكولوجية بدون أرضيتها الاجتماعية والحضارية، فإن الإنسان لا يستطيع بالمثل أن يفهم الظواهر الاجتماعية بدون معرفة الميكانيزمات السيكولوجية المتضمنة»(١١٤).

هذه الآليات هي تجليات واضحة للاغتراب، سواء في خضوع الإنسان للسلطة (السادية والمازوكية) أو في غياب فرديته واستقلاله في الأنظمة الديمقراطية بفعل التطابق الآلي مع الآخرين.

تتمظهر الآليات النفسية ـ الاجتماعية في كل سلوك إنساني، عقلاني أو غير عقلاني سوي أو عصابي، اذ إن «الظواهر التي نلاحظها في الشخص العصابي لا تختلف من ناحية المبدأ عن تلك الظواهر التي نجدها في الشخص السوي. كل ما هنالك أنها أشد بروزاً ووضوحاً ومكشوفة أكثر لإدراك الشخص

(*) يرى فرويد أن السادية والمازوكية «هي علامات للانحراف الجنسي، على الرغم من أن تكون السادية مرتبطة بالفعل الجنسي السوي، من خلال إمكانية ارتباط العنف بالجنس، والمازوكية هي تحول في السادية أو ارتداد في السادية نحو الشخص نفسه الممارس للعنف على الآخرين، وهذا الرأي قد عدل عنه فرويد لاحقاً وأرجع السادية إلى مازوكية أولية ـ شهوية. وقد لا يكون أصل السادية والمازوكية العنف أو العدوان، بل الثنائية الجنسية التي هي ازدواج بين الذكورة والأنوثة. انظر: سيغموند فرويد، **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٣٤ ـ ٣٦.

(١١٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤ وما بعدها و١١٢. يبرز هنا مدى اختلاف فروم عن فرويد، من خلال التأكيد على أهمية البعد الاجتماعي والسيكولوجي في دراسة المجتمع أو الإنسان على الأخص وعلاقته بالعالم وهو ما يميز علم النفس الاجتماعي ذا النزعة الإنسانية والثقافية عند فروم. على الرغم من وجود البعد الاجتماعي عند فرويد في بعض مؤلفاته كما سوف يتضح.

العصابي، **عما هي** عليه لدى الإنسان السوي الذي ليس على دراية بأية مشكلة تستدعي الدراسة»[115].

تهتم **النظرية** النقدية الفرومية بالآليات النفسية ذات الطابع الاجتماعي ـ الحضاري، **لا** تلك الآليات الموجودة لدى الأفراد العصابيين، لأنها ذات أهمية **اجتماعية** بسيطة نسبياً كما يقول فروم، فالأولى تكشف مدى تلاحم أو **اشتراك الفهم** بين كل منهما، أو لنقل بمعنى أدق إن فهم إحداهما يؤدي إلى فهم الأخرى[116].

١ ـ الاغتراب من خلال التسلط

يحلل فروم في كتاباته النقدية، ووفقاً للتحليل النفسي والأنثروبولوجي والرؤية الفلسفية الإنسانية الشخصية المتسلطة وصفاتها وظروف نشأتها وعوامل ظهورها.

في البدء إن التسلط[*] نوعان، إما تسلط عقلاني فيفترض المساواة مع المتسلط عليه، أو غير عقلاني يفترض السيطرة على الآخرين. ومصدر السلطة العقلانية الكفاءة، أما غير العقلانية فمصدرها الاستغلال والقمع وإخضاع الآخرين[117]. والتسلط عقلاني وغير عقلاني، تبعاً لارتباطها بالآخرين من جهة، والممارس للسلطة من جهة ثانية.

إن البعض يعامل ذاته وكأنها عبدٌ للسلطة، ومن ثم فهو يخضع لها. وهي صفات الشخصية التسلطية، سادياً أو مازوكياً، أي أن نزعته التدميرية تغذي نزعته التسلطية، فيفقد الإنسان إحساسه بذاته، ويغترب عنها أمام السلطة التي أخذت تسيطر عليه وتستحوذ على ضميره الأخلاقي وعلى نفسه «فحضور السلطات الخارجية التي يرهبها الشخص، هو المصدر الذي يغذي

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١١٤. وهو الأمر نفسه الذي كشف عنه فرويد في التحليل النفسي عندما بين أن الفرق بين إنسان وآخر هو في كم العصاب لا نوعه، ومن هنا فلا فرق بين السوي واللاسوي أو السوّي والعصابي إلا في شدة العصاب وكميته. انظر: فرويد، المصدر نفسه، ص ٣٧، و٤٥ وما بعدها.

(١١٦) فروم، المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(*) انظر مبحث مفهوم السلطة والعنف عند فروم.

(١١٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٤٤ وما بعدها.

السلطة المتغلغلة في الذات باستمرار، وهي الضمير»[١١٨].

بل إن القسوة الممارسة من قبل الضمير أشد وقعاً وأمضى فعلاً من السلطة الخارجية، لأنها عبارة عن تقمص الإنسان ـ الطفل ـ للدور الذي يقوم به الوالدان تجاه الأولاد، والذي ينشأ عند الأنا، بعد أن تقوم بالتفاعل مع العالم الخارجي ـ الأب والأم والمقربين منه. لذا وكما يقول فرويد: «فلم يعد الأنا ينظر إلى قسم معين من العالم الخارجي، بصورة جزئية على الأقل، على أنه موضوع، بل هو يقوم، بدلاً من ذلك، بضم هذا القسم إلى نفسه عن طريق التقمص، أي أن هذا القسم قد أصبح جزءاً مكملاً للعالم الخارجي. وتستمر هذه المنظمة النفسية الجديدة في القيام بالوظائف التي كان يقوم بها حتى الآن الأشخاص المناظرون لها في العالم الخارجي. فهي تقوم بملاحظة الأنا، وبإعطائه الأوامر، وبمحاكمته، وبتهديده بالعقاب تماماً كما كان يفعل الوالدان اللذان حلت هذه المنظمة محلهما، ونحن نسمي هذه المنظمة «الأنا الأعلى» ونحن نشعر بها، وهي تقوم بوظائفها القضائية، باعتبارها «ضميرنا»»[١١٩]. أي أن الأنا الأعلى يؤدي تارةً للمنع والحظر وتارةً لتحقيق الكمال بوصفه المثال النموذجي، وليس بوصفه نتيجة التقمص أو التماهي مع الأبوين بل للأنا الأعلى للوالدين أيضاً[١٢٠].

إن كل علاقة بالسلطة يولد إما شعوراً بالخضوع أو الهيمنة «المازوكية أو سادية» ولكن لماذا يرتكن الإنسان للسلطة؟

لأنها بحسب فروم أحد أشكال التعويض، نقص الحرية، والهروب منها لعدم تحمل قدرها وثقلها، لذلك يقوم المرء بالتخلي عن ذاته ودمجها بآخر مهيمن لكي يحصل الإنسان على تعويضٍ للنقص الذي يعانيه، وهي حالة موجودة بدرجات مختلفة عند الأسوياء والعصابيين على حد سواء[١٢١].

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٨. إن ما يشكل الضمير أو الأنا العليا عند الطفل «الذي هو رجل صغير» عند فرويد وفروم أيضاً هما الوالدان (الأب ـ الأم).

(١١٩) سيغموند فرويد، **معالم التحليل النفسي**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط ٥ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٣٧. يقول فرويد «ومن الملاحظ أن الأنا الأعلى غالباً ما يبدي من القسوة ما لم يشاهد مثله عند الوالدين الحقيقيين. . .» (ص ١٣٧).

(١٢٠) عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة**، ص ٣٢٥ و٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(١٢١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١١٧.

وصفة الاغتراب عند المازوكي من خلال الخضوع والهيمنة عليه من قبل الآخرين، بعكس السادي. وفي الحالتين، على العموم، يفقد المرء إحساسه بذاته[١٢٢] ويرتبط بعد ذلك بموضوع ساديته ومازوكيته كما سوف نبين.

المازوكية تجعله شخصاً خاضعاً ومهيمناً عليه من قبل الآخرين سواء السلطة أو شخص معين أو عقيدة ما. . . . إلخ. و«بصفة منتظمة يُظهر هؤلاء الأشخاص تبعية ملحوظة للقوى التي هي خارج أنفسهم تبعية للشخص أو المؤسسات أو الطبيعة. وهم يميلون لا إلى تأكيد أنفسهم ولا إلى فعل ما يريدون، بل يميلون إلى الخضوع لأوامر هذه القوى الخارجية. . وفي الغالب هم عاجزون تماماً عن معايشة شعور «أنا أريد» أو «أنا أكون»، إنهم يشعرون بالحياة لكل شيء قوي مهيمن لا يستطيعون التحكم فيه أو السيطرة عليه»[*].

إن الإنسان المازوكي يهرب من حريته. ولكي يشعر بالأمان، يربط نفسه (بآخر) لكي يحقق له الأمن. وهذه الأوجه لارتباطه بالآخر عديدة ومتنوعة كما يرى فروم، لكي يعوض نقص حريته وهروبه منها. فالمازوكية «هي محاولة الهروب من ذاته الفردية، الهروب من حريته، ونشدان الأمن بربط الإنسان نفسه بشخص آخر، والأشكال التي يأخذها هذا الاعتماد متعددة»[١٢٣]. أما في السادية، فإن الشخص المُسيطر عليه يُدرك ويُعامل على أنه شيء يُستعمل ويُستغل لا على أنه إنسان هو غاية في ذاته. . . .»[١٢٤].

وكلا الأمرين، المازوكية والسادية، يعبر عن ظاهرة التكافل كما يسميها فروم، والتي تعتمد فيها ذات الإنسان على الآخر، يفقد شعوره بذاته ويعتمد على الآخرين سواء بالخضوع لهم أو بالسيطرة عليهم، وبالرغم من اختلاف السادية والمازوكية إلا أنهما متشابهان سيكولوجياً إذ أن «كلا الميلين هو نتاج حاجة رئيسية تنبع من العجز عن تحمل وحدة وضعف نفس المرء، وأنا أقترح أن اسمي الهدف الذي هو أساس كل من السادية والمازوكية، التكافل

---

(١٢٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١١٨.

(*) يقول فروم «في التواصل التواكلي يكون الشخص متواصلاً مع الآخرين. ولكنه يفقد استقلاله، إنه يتحاشى الوحدة بأن يغدو جزءاً من شخص آخر سواء بأن يكون «مبلوع» ذلك الشخص أم «بالعه». . .». انظر: فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٠.

(١٢٣) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٢٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٠، وإريك فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ٢ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٣٤ ـ ٣٩.

Symbiosis. . .»[١٢٥]. السادية والمازوكية هما آليتا الهروب من الحرية متشابهتان رغم اختلافهما. لاغتراب المرء عن ذاته. فهما تبحثان عن ذلك النقص لتعويضه، بالاعتماد على شيء يقع خارجهما للتعويض قهراً للآخر أو الخضوع له. وكلا الأمرين يحدثان بسبب «عدم القدرة على احتمال وحدة النفس الفردية، فهو الذي يفضي دائماً إلى نزعة الدخول في العلاقة التكافلية مع شخص آخر. وواضحٌ من هذا لماذا يمتزج المازوكي والسادي معاً على نحو دائم، وبالرغم من أنهما يبدوان على السطح متناقضين، فإنهما في الجوهر كامنان من الحاجة الرئيسية نفسها. . . في كلا الحالين تضيع الفردية والحرية»[١٢٦].

إن بث الألم في الآخر وإحساسه بالعجز والشعور اللذيذ بأن الآخر مُهيمن عليه، هو ما يقرب السادية من المازوكية. فالسادية هي أن تهيمن على الآخرين وتتلذذ بذلك[١٢٧] لكي تعوض نقص حريتك وهروبك منها. والمازوكية هي تعويض لنقص الحرية الإيحابية والهروب منها، بالتعويض عن طريق الخضوع للآخر لإلغاء الشعور بالعجز، وكذلك لتحقيق الأمن والأمان بالانتماء إلى شيء أكبر من الذات العاجزة سواء إله أو سلطة أو أمة أو مؤسسة[١٢٨] أو قائد أو زعيم. . . إلخ.

على الرغم من الاختلاف بين الاثنين، إلا أنهما متشابهان بدلالة فعل الاعتماد على الآخر، بالهيمنة عليه أو الخضوع له لسد النقص من الحرية والتخلص وهمياً من الاغتراب. لذلك فإن «الرغبات المازوكية والسادية تميل إلى مساعدة الفرد على الهرب من شعوره الذي لا يُطاق بالوحدة والعجز»[١٢٩].

ويطلق فروم مصطلح الشخصية التسلطية الاستبدادية على الأشخاص

---

(١٢٥) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٢٩. يعرف فروم التكافل بأنه «اتحاد النفس الفردية مع نفس أخرى أو (أي قوة خارج النفس) بطريقة تجعل كلاً منها يفقد تكامل نفسه، وتجعله يعتمد تماماً على الآخر. إن الشخص السادي يحتاج إلى موضوعه بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوكي» (ص ١٢٩).

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩ انظر رؤية فرويد للسادية والمازوكية فيما سبق.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٤، وفروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ص ٣٩.

الأسوياء أيضاً، وليس العصابيين فحسب، إذا كانت شخصياتهم مازوكية وسادية، مبرراً ذلك بالقول: «إن الشخص المازوكي والسادي يتميز دائماً بموقفه من السلطة، إنه يعجب بالسلطة ويميل إلى الخضوع لها، لكنه في الوقت نفسه يكون هو نفسه سلطة ويكون عنده آخرون يخضعون له...»[(١٣٠)].

إن ربط مفهوم السادية والمازوكية بالتسلط له ما يبرره عند فروم من خلال تحويله الدلالة السيكولوجية للأمراض السيكولوجية إلى ظواهر ذات أبعاد سياسية أو تجليات اجتماعية سياسية، لذلك يقول «قد أطلق على الطبع السادي ـ المازوكي كذلك «الطبع التسلطي»، بترجمة الجانب السيكولوجي في بنية طبعه إلى مصطلحات ذات موقف سياسي. ويجد هذا المفهوم تبريره في أن الأشخاص الذين يوصف موقفهم السياسي بأنه تسلطي (إيجابي أو سلبي) يكشف غالباً (في مجتمعنا) خصال الطبع السادي ـ المازوكي التحكم في الذين هم أدنى والخضوع لمن هم أعلى»[(١٣١)].

إن فهم فروم للسادية والمازوكية مرتبط بمفهومه للحرية والاغتراب أو ما يسميه فروم الحرية السلبية التي ولدت القلق والعجز والوحدة، ومن ثم فهي آليات نفسية وجودية ذات تمظهرات اجتماعية ـ حضارية سواء في النازية والفاشية أو عند هتلر أو ستالين وغيره. وتتشابه في ذلك الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية، بل كل أنظمة الحكم الاستبدادية، ولذلك فهي وسائل لسد نقص الحريات الحقيقية في الأنظمة الغربية الحديثة والمعاصرة بالأخص التي ولدت حريات سلبية. وكل فهم للشخصية التسلطية سوف يؤدي إلى فهم النازية والفاشية[(*)].

٢ ـ الاغتراب من خلال التدميرية

إن التدميرية تختلف عن السادية والمازوكية، إذ أنها تطمح إلى تدمير موضوعها لا الإبقاء عليه. وهي بالضد من الإنتاجية لأنها «تنجم عن إعاقة

(١٣٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٤، وحماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٣١) فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(*) سوف نبحث ذلك في مبحث السلطة والعنف، ورؤية فروم النقدية للنازية والفاشية وأعلامها وطباعها وشروطها.

الإنتاجية على نحو أشد وأكمل.. إنها انحراف الدافع إلى الحياة، إنها طاقة الحياة غير المعيشة وقد تحولت إلى طاقة لتدمير الحياة»[١٣٢].

التدميرية طريقة للاتصال بالعالم على نحو اغترابي وغير منتج تدفع المرء إلى تدمير الآخرين، بدلاً من تدميرهم إياه[١٣٣]. بل إنها عداء ينجم من كره المرء لذاته، فيسقطه على الآخر إذ «أننا لا نجد تدميرية كبيرة ضد الآخرين عند الذين لديهم عداء قليل لأنفسهم، بل على العكس، نحن نرى أن عداء المرء لذاته يقترن بعدائه للآخرين، ونجد علاوة، أن القوى المدمرة للحياة في شخص من الأشخاص توجد في تناسب عكسي مع قوى رفد الحياة، فكلما قويت إحداهما ضعفت الأخرى، والعكس بالعكس»[١٣٤].

على الرغم من تمييز فروم للأنواع التدميرية أو العدوان[*]، على وصف أن هناك موقفاً أو حالة فطرية تتطلب الدفاع والتدمير، فإنه يناقش ذاك البعد المرضي والهدام للحياة الإنسانية وللإنتاجية، والذي به يتحقق اغتراب المرء عن ذاته وعن الآخرين ويهدف من ثم إلى اللامعنى والعدمية.

فالتدميرية لا تشابه المازوكية والسادية برأي فروم، إذ أنها تحوي جانبين فيها ما هو عقلاني ومبرر أي ما يسميه عدواناً أو تدميراً غير خبيث أو منطقي وعقلاني وآخر فيها غير مبرر وغير منطقي بل مرضي[١٣٥].

---

(١٣٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٣. يقول فروم: «إن التدميرية هي حصيلة الحياة غير المعيشة» (ص ٢٤٧). لم يتناول مؤلف كتاب ـ **الاغتراب عند إريك فروم** ـ التدميرية بوصفها مصدراً للاغتراب عند فروم بشكل فعلي، بل إنه أهمل هذا الجانب، ولاسيما في عرض أوجه الاغتراب عند فروم وأنماطه. انظر: حماد، **الاغتراب عند إريك فروم**، ص ٩٠ وما بعدها.

(١٣٣) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧، طبعاً يقصد بذلك صراع قوى الحياة وقوى الموت، فالأولى أي «البيوفيليا» والثانية «النيكروفيليا» والتي هي تتصارع داخل ذات المرء، والتي تشابه رؤية فرويد للصراع بين قوى الحياة والموت. أو الجنس والموت، وإن كانت عند فروم ذات دلالة أوسع ولا ترتبط فحسب بهذا المفهوم الفرويدي الضيق الدلالة. وهو يتشابه مع دالة حب الذات والآخرين والعلاقة المتبادلة بينهما، إذ أن حب الذات لا ينفصل عن حب الآخرين، وكره الذات لا ينفصل عن كره الآخرين.

(*) يصنف إريك فروم، العدوان، إلى نوعين على العموم، نوع يسميه عدواناً غير خبيث وعدوان خبيث.

(١٣٥) فروم: **تشريح التدميرية البشرية**، ج ١، ص ٥ ـ ١٦ و٢٩١ وما بعدها وج ٢، ص ٢١ ـ ٤٨، و**الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢٤٥ وما بعدها.

التدميرية آلية نفسية مختلفة عن غيرها السادية والمازوكية أو التكافل الإيجابي والسلبي لأنها تهدف للقضاء على الموضوع لا الاعتماد عليه. فالتدميرية مختلفة من حيث إن «هدفها ليس هو التكافل الإيجابي والسلبي بل هدفها استئصال موضوعها، لكنها كامنة أيضاً في عدم القدرة على تحمل العجز والعزلة الفرديين»[١٣٦].

إن كل ما تسعى التدميرية إليه، كوسيلة للتحرر من ضغط العالم، والتخلص من سطوة وضغط الآخرين، هو إزالة مصدر القلق والخوف والعزلة، أي العالم والآخرين وكل عائق يسبب الخوف، إذ أن التدميري لا يواجه العالم إلا بالهرب منه وتدميره. «إنني أستطيع أن أهرب من الشعور بعجزي إزاء العالم الذي هو خارجي بتدميره»[١٣٧]. التدميرية والعدوان آليات نفسية ـ اجتماعية، تسعى إلى إنهاء موضوع خوفها وعزلتها، بعكس السادية والمازوكية التي تعتمد موضوع خضوعها وتسلطها، فهي ناجمة، بفعل القلق وضغط الحياة اللذين ينجمان بسبب العجز والعزلة. فبالإضافة إلى العجز والعزلة يلعب القلق وضغط الحياة المُعاشة بطريقة ميكانيكية إلى تهديد كيان الإنسان واغترابه[١٣٨].

التدميرية تقع بالضد من الإنتاجية وفعل التلقائية الحر، فهي نتاج للحياة غير المعاشة، بل إنها «انحراف الدافع إلى الحياة، إنها طاقة الحياة غير المعيشة وقد تحولت إلى طاقة لتدمير الحياة»[١٣٩]. ويفقد فيها الإنسان إحساسه بذاته، ويغترب عنها. ولكي يهرب من حريته السلبية، ومما يسبب عدم تحقيق حريته الإيجابية، فإنه يلجأ إلى الهرب منها، من خلال العدوان والتدمير الخبيث، بإلغاء العالم مصدر الخوف والعجز فهي آلية للانسحاب[١٤٠] من

(١٣٦) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤٥.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦ وما بعدها، و Kevin Anderson and Richard Quinney, eds., *Erich Fromm and Critical Criminology: Beyond the Punitive Society*, with two essays by Erich Fromm; translated from the German and annotated by Heinze D. Osterle and Kevin Anderson (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2000), pp. 129-139.

(١٣٩) فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٣، **والخوف من الحرية**، ص ١٤٨.

(١٤٠) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٢ وما بعدها و٢٤٧ وما بعدها.

العالم، بدلاً من الاتصال به والتفاعل معه إنتاجياً. وينتقد فروم مفهوم التدميرية عند فرويد، وآلية تفسيرها، بوصفها ذات طابع غريزي بيولوجي، أي بوصفها بعداً تكوينياً في الذات البشرية وفقاً لثنائية النزعة الحيوية والنزعة التدميرية. إنها برأيه نزعة إنسانية وظاهرة أنثروبولوجية ناجمة عن ظروف الحياة القاهرة المغتربَة، والعوامل الاقتصادية وتداعياتها الاجتماعية النفسية والثقافية والدينية التي تعيق الإنتاجية والحرية الحقيقية، وتجعل الفرد معزولاً وقلقاً ومغترباً عن ذاته وعن الآخرين، مدمراً لذاته وللآخرين في الآن نفسه[١٤١].

التدميرية رغم اختلافها عن السادية والمازوكية، فإنها تعبير عن الضياع والنقص في الحريات والفردية الحقيقية، بل إنها علامة على سيادة الاغتراب. فهي على العموم آلية تعويضية ناجمة بفعل اغتراب الحرية الحقيقية.

٣ ـ الاغتراب من خلال التطابق والتجانس أو التماثل

إن للتجانس والتطابق مع الآخرين سلطة عظيمة، بحيث شملت كل العلاقات والمؤسسات والأنماط؛ علاقة الآباء بالأبناء، الفرد بالمجتمع، الأذواق، الأحكام، البناء، الأخلاق، الذات والآخرين. فالشائع اليوم «أن المرء لا يحقق ذاتيته بتأملاته وحيداً منعزلاً، وإنما يحققها بالعمل مع الآخرين، ومعنى ذلك أن المرء يسلم نفسه لغيره، ويصبح جزءاً لا يتجزأ من القطيع الذي يميل إلى الانخراط في سلكه...»[١٤٢] يلاحظ مدى التناقض في خطاب فروم النقدي، من جراء قوله: التفاوت بين كون الفرد ذاتاً مستقلةً من جهة وبين كونه ذاتاً اجتماعيةً منخرطةً مع الآخرين. إذ كيف يوفق فروم، بين كون الإنسان ذاتاً غير منعزلة، وبين كونه اجتماعياً غير منخرط مع الآخرين؟!

وهو ما نجد له صدى في رؤية شاخت إذ يقول «يثير تأكيد فروم أن جوهر الاغتراب هو الموقف اللااجتماعي والأناني قدراً في الدهشة، فالمرء يميل إلى ربط استخدامه لهذا الاصطلاح بمفهومه عن فقد الذاتية من خلال

(١٤١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤٦ وما بعدها.

(١٤٢) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١١٩.

التوافق، . . .»[143]. يعطي فروم لهذه الآلية ـ التجانس ـ دلالة اجتماعية وثقافية فضلاً عن كونها آلية نفسية، وهي تختلف عن سابقاتها[144] في أهمية البعد الاجتماعي خاصةً وتمظهره الحضاري، فالشخص الذي سوف يتطابق ويتجانس مع الآخرين ومع أفق ثقافته السائد هو شخص فاقد ذاته وإنسان مغترب. و«الذي يتنازل عن نفسه الفردية ويصبح آلة متطابقة مع ملايين الآخرين من الآلات المحيطة به لا يحتاج إلى أن يشعر بأنه وحيد وقلق بعد هذا. وعلى أية حال فإن الثمن الذي يدفعه غالٍ، إنه فقدان نفسه»[145].

إن مشاعر الاستقلال والفردية أضحت أوهاماً وخدعاً، يتوهم تحقيقها إنسان العصر الحديث في المجتمعات الغربية. الوهم الذي أخذ يتسع مداه ليشمل كل أنواع التفكير والإرادة والمشاعر والأحاسيس. لقد أصبحت أوهاماً وأصولاً مزيفة، لأنها في حقيقة أمرها مغروسة فينا من قبل الآخرين، وليست نابعة من الذات، إذ «أنه يمكن أن تكون لدينا أفكار ومشاعر ورغبات، بل أحاسيس حية نشعر بها ذاتياً، إنها أحاسيسنا، ومع هذا بالرغم من أننا نعيش هذه الأفكار والمشاعر، فإنها قد وضعت فينا من الخارج، وهي غريبة أساساً، وليست هي ما نفكر فيه ونشعر إلى آخر كل ذلك»[146].

لقد سادت كل ألوان التطابق والتجانس في الفكر والإرادة والمشاعر في العصر الحديث بل حتى اليوم، مما جعل الفكر والإرادة والإحساس ذات مضامين سطحية ومزيفة وخادعة. ومما يثير الدهشة أنها اشتملت على مجالات عدة، من دين وسياسة وثقافة وجمال وفن، كلها أخذت تعبر عن مقدار الاغتراب الحاصل، وغياب الذات الأصيلة، بل شيوع الذات المزيفة، فهي ذات مزيفة في فكرها وإرادتها مشاعرها، وكل ما ترغب به وتفكر فيه وتشعر، فهو غريبٌ ولا يرتبط بها أيما ارتباط[147]. ويسجل فروم، مفارقة نقدية تتعلق بالمجتمع الغربي الحديث، وتنص على ما يعانيه من تناقض بين إقراره للحرية من جهة، واضطهاد الآخرين وإلغاء الفردية من جهة ثانية فهو

---

(١٤٣) شاخت، **الاغتراب**، ص ١٨٤.

(١٤٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣ وما بعدها.

يقول ناقداً: «يكاد يبدو أن القرار **«الأصيل» هو** ظاهرة نادرة نسبياً في مجتمع يفترض فيه أن يجعل من القرار **الفردي حجر** الزاوية **في** وجوده»[١٤٨].

إن كل ما تقوم به الذات من نشاط (تفكير إحساس وإرادة)، هو نشاط اغترابي ومزيف لا يشير إلى الوجود الأصيل، ولا يحقق للذات كينونتها. لذا فإن «هذا الإحلال لأفعال زائفة محل الأفعال الأصيلة للتفكير والشعور والإرادة، يفضي إلى إحلال نفس زائفة محل النفس الأصيلة. إن النفس الأصيلة هي النفس التي هي أصل النشاطات الذهنية...»[١٤٩] إن هذه الحياة المتجانسة والمتطابقة يشبهها فروم، بالسجن[١٥٠]، **ينعدم فيها الشعور بالذات** والفردية الحقيقيين، بل الوجود الأصيل.

إن آلية التجانس والتطابق تتكون وتتشكل منذ بداية النشأة الاجتماعية بألوان ومظاهر يكاد لا ينفصل عنها شيء محدد. فكل شيء يصبح خاضعاً للتطابق أو التجانس الآلي، وبكلمة أدق هي تعبير عن شخصية المجتمع أو الشخصية الاجتماعية لمجتمع أو جماعة معينة يسيطر عليها بنية التجانس والتطابق الآلي. ما عدا ذلك، فهو الشذوذ والانحراف عن ما يريده المجتمع لأفراده! لذلك من العجب «أن يفخر كل إنسان بأنه اجتماعي أو فرد في قطيع، بدلاً من أن يفخر بشخصيته المستقلة المتميزة». وكل فرد يخضع لآلية التطابق والتجانس، فاقداً لذاته ومغترباً عنها بالنتيجة أنه شخص فقد ذاته، بل أنه يصبح «مجرد واحد» من آحاد متشابهة، وجزء من كل نسق لا شخصية له فيه»[١٥١].

الشخص المتطابق يخضع لما يرغب به الآخرون، بل لما يريدون أن يعقل أو يفكر أو يريد، لا لسبب إلّا لأنه يحمل ذاتاً زائفة غير حرة وفاعلة ومنتجة، خاضعة للآخرين وأي استقلال عن الآخرين لا توجد له قيمة، كل ما هنالك استغراق مع الآخرين. إنه يتصرف ويشعر ويفكر ويرغب كما تريد منه سلطة المجموع الخالقة للتجانس. يقول فروم «إن فقدان النفس والاستبدال بها نفساً زائفة تترك الفرد في حالة متوترة في الزعزعة. إنه محاصر بالشكوك لأنه، وهو

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٥٠) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١٢٠.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١٨.

أساساً انعكاس لتوقع الناس الآخرين عنه، قد فقد بشكل ما ذاتيته. ولكي يتغلب على العجز الناتج عن مثل هذا الفقد للذاتية، فإنه يضطر إلى التطابق والبحث عن ذاتيته بالاستحسان المستمر والإقرار به من جانب الآخرين، ولما كان لا يعرف من هو، فعلى الأقل فإن الآخرين يعرفون، إذا تصرف وفق توقعهم...»[١٥٢].

وتجدر الإشارة إلى أن التطابق والتجانس يشملان المجالات السياسية[*] والثقافية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الخاصة والفنية، وفي كل الأحوال، فإن الذات مغتربة لا محال.ة

إن هذه الآليات تعبير عن الجهد المبذول من قبل الذات المغتربة يهدف لتحقيق نمط للوجود يسعفها من ضياعها، إذ أنها ناجمة نتيجة للاغتراب فالسادي والمازوكي والمتطابق، كل منهم نموذج للمغترب، ونتيجة لهروبه، وللتعويض من نقص الوجود وضياع واغتراب الكائن. ومن ثم ألا تكون هي سبباً للاغتراب فضلاً عن كونها نتيجة لازمة له؟

أعتقد أنها مسببة للاغتراب ونتيجة له في الآن نفسه، بل إن العقاب أو الأمراض النفسية والذهانية ملامح على الاغتراب في الوقت الذي يدل فيه الاغتراب ـ وكما عبر فروم عن ذلك ـ على حالة مرضية تجتاح الإنسان أينما كان، وفي أي زمان.

(١٥٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٦٤.

(*) سوف نعالج رؤية فروم النقدية تجاه المساواة بوصفها تعبيراً سياسياً عن سلطة التجانس، في مبحث السياسة وموقفه من الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية.

الفصل الخامس

النظرية النقدية وأولوية الحب الإنساني/العلاج

يقول ماركس: «يحول الهر إدغار الحب إلى (إلهة) إلى (إلهة ظالمة) فضلاً عن ذلك، بأن يحول الإنسان الذي يحب، حب الإنسان، إلى إنسان الحب، بأن يجعل (الحب) كائناً منفصلاً عن الإنسان ويمنحه كينونة مستقلة. وبهذه العملية البسيطة يتحول الموضوع إلى ذات، يمكن لسمات الطبيعة البشرية وظواهرها أن تتحول نقدياً إلى عكسها ونقائضها والحب بالنسبة للتجريد (فتاة من خارج الحدود) لا تملك جواز مرور ديالكتيكي ولذلك يطردها البوليس النقدي من البلاد»[1].

يقول تيلش: «الحب هو الكلمة التي أحبها للتعبير عن إبداع الروح . . . الحب ليس عاطفة جياشة، إنه دم الحياة، قوة وحدة المنفصل، القوة بدون حب تفضي إلى الانفعال والإدانة والسيطرة على الضعيف. إن الحب يوحد المنفصل»[2].

أولاً: معنى الحب (الإشكالية)

ينطوي هذا العنوان على مفارقة غريبة[*]، فكيف يمكن أن يكون للحب

---

(١) كارل ماركس وفريدريك انجلز، **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**، ترجمة حنا عبود؛ مراجعة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٠)، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) انظر المقدمة، في: بول تيليش، **زعزعة الأساسيات**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(*) مفارقة الحب لا تعني عندنا كما يفهمها صادق جلال العظم من خلال ثنائيته التي وضعها في كتابه **الحب والحب العذري**، أقصد ثنائية الامتداد والاشتداد، وبنية العلاقة العكسية بين مدة الحب الزمنية وشدته. فالعلاقة بين الامتداد الزمني والشدة العاطفية علاقة عكسية، بل أقصد =

معنى؟! وليس غريباً إذا قلنا، إنه كالبحر يزداد عمقاً وسعةً كلما حاول فرد ما أن يعرف عن ذلك البحر شيئاً. إنه بحرٌ بلا ميناء، يمكن أن ترسو عليه أشرعة الفهم البشري.

من هنا تنبع صعوبة البحث في ميدان (المعنى) وفهم الحب، بصورة تقرب دلالته من الذهن. وهذه الإشارة يجمع عليها كل من أراد أن يبحث في الحب، أو ينوي أن يخوض غمار غموضه، علهُ يجد مأوى يريحه ويزيح عنه غبار الغموض، ويطمئن عقله من جدوى بحثه العقيم!

لعل هذا ما أراد أن يقوله لنا (ابن حزم) في كتابه **طوق الحمامة**، الذي هو رسالة في الحب بأنه «دقت معانيه بجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة»[٣].

يشير صادق جلال العظم في كتابه **في الحب والحب العذري** إلى ذلك المعنى بقوله: «ما من مفكر كبير تطرق إلى دراسة ظاهرة الحب، ظن أن باستطاعته أن يضع تحديداً دقيقاً جامعاً مانعاً، يعبر عن ماهيتها مرة واحدة وبصورة نهائية فيشمل بذلك تجلياتها وجوانبها»[٤]، وهو يذكّر بمقولة ابن حزم الرامية إلى ربط فهم الحب بالتجربة والمعاناه، بدلاً من التحديات الفلسفية النظرية والمفهومية.

ويقارب هذا الرأي الذي يجعل من مسألة تعريف الحب أمراً صعباً ما يقوله (لالاند) في موسوعته الفلسفية.

= بالمفارقة أنه (الحب) تجربة تمارس ولكن مع ذلك لا بد من إيجاد معنى لتلك التجربة خارجة عن المعنى إذ جاز القول. انظر: صادق جلال العظم، **الحب والحب العذري** (بيروت: دار العودة، [د. ت.])، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **طوق الحمامة**، ص ٥، نقلاً عن: العظم، المصدر نفسه، ص ٨. ويشير أحمد عبد الحليم عطية إلى ذلك النص لطبعة أخرى لكتابه **طوق الحمامة**. إذ يوردها في **الموسوعة العربية** ـ معن زيادة ـ إذ يقول إن ابن حزم يقول عن الحب وعلاقته بالتجربة والمعاناة ما يلي: «رقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة» (ص ٣٥٠)، ومما يذكر أن كتاب **طوق الحمامة في الألفة والألاف** طبع بطبعات عديدة وتعرض لحذف وتلخيص وتحريف، الأمر الذي يكشف عن سبب الأخطاء في بعض الطبعات المتوافرة وعلى العموم فإنه كتاب في الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه، مقسم إلى ثلاثين باباً يتناول فيه كل ما يتعلق بهذه الظاهرة مستلهماً تصور عصره وحياته الخاصة في هذا الميدان. انظر: أحمد عبد الستار الجواري، **الحب العذري: نشأته وتطوره** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٤) العظم، المصدر نفسه، ص ٧ وما بعدها.

إن للحب معانيَ ودلالات متناقضة، على الرغم من أنه يعطينا معاني الحب بثلاثة مستويات منها أنه[٥]:

١ ـ إسم عام، مشترك بين كل الميول التجاذبية، خاصة عندما لا يكون موضوعها ينحصر في تلبية حاجة مادية وإشباعها، كالعواطف بين الأهل والأولاد أو حب الناس والوطن. . . إلخ.

٢ ـ يطلق الحب على النزوع الجنسي بكل أشكاله ودرجاته. . . .

٣ ـ نزعة معاكسة جوهرياً للأنانية وحب الذات.

والحب لغةً «هو اسم لصفاء المودة، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد. فعلى هذا، المحبة هي غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب»[٦].

لا نريد أن نستطرد في إيراد معاني ودلالات الحب لئلا نخرج عن معنى البحث.

نريد هنا أن نسجل ملاحظة قبلية تتعلق بفيلسوفنا، إذ إنه يريد من الحب ذاك البعد الإنساني الذي يحقق حرية الإنسان وصفته الإنتاجية. فالحب عنده ذو بعد وظيفي اجتماعي ـ سيكولوجي، فضلاً عن تداعياته الأخرى التي سوف يرد ذكرها. يكرر فروم ما كان يطمح إليه بعض من الفلاسفة من جعل الحب جوهر الإنسان. فالإنسان هو الحب بكل ما للحب من معنى، بل إنه تجلٍّ لصفات الإنسان النوعية وتعبير عن طبيعته الإنسانية، وجوهر حريته ووجوده عند كل من «هيغل وفويرباخ وماركس ومارتن بوبر وماكس شلر وبول تيلش وآخرين».

وليس المهم برأينا هو الحديث المفهومي ـ الاصطلاحي للحب، عند فروم، بل الطابع الوظيفي للحب الذي يمكن أن يحققه أو يساعد على

---

(٥) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**، تعريب خليل أحمد خليل؛ تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدات، ٣ ج (بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٥٥ وما بعدها.

(٦) **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٢ ج في ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٥٠ (بتصرف).

تحقيقه، ولا سيما إذا عرفنا أن الحب عند فروم هو (حل) للأزمة التي يعانيها الإنسان في وجوده وحياته وهو ما قاله نصاً، في آخر عباراته في كتاب **فن الحب**، إذ يقول «إن الحب هو الجواب العاقل و المقنع الوحيد على مشكلة الوجود الإنساني. . .»[٧].

وربما هذا القول يبرر لنا الأهمية الفكرية التي يحتلها فروم في الساحة الفلسفية، ولا سيما إذا عرفنا أن من مهام نظريته النقدية السعي إلى تحقيق الخلاص والبحث عن الحلول لمشكلات الإنسان وأزمة وجوده[*]. ولعل من **معاني الفلسفة المهمة هي محاولات فكرية لحل مشكلات الوجود البشري**[٨].

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن البحث الفلسفي، والإنساني عموماً، من السعة بحيث يخرجنا من غاية البحث المرسومة، ولا سيما البحث في الحب ومعناه وطبيعته ومصادره وغاياته وأنواعه وعلاقته وارتباطاته بأنماط تحاكيه وتختلف عنه.

وربما يصح القول إن الحب شيء، لأنه كل شيء[٩]. بحسب ما يقول زكريا ابراهيم.

إن موضوع الحب واسع، متعدد الجوانب. وتختلف ألوانه وغاياته ووسائله، فالحب كلمة لا تدل على اسم علم ذي دلالة جوهرية فردية، وماهية وحدية لا تقبل التغير[١٠].

لكن مع كل الصعوبات التي تكمن في محاولة وضع أي تعريف للحب،

---

(٧) إريك فروم، **فن الحب**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ٣٠٢.

(*) ولعل هذا ما يقرب الفلسفة من الدين لأنهما معاً مشتركان في البحث عن الخلاص والمصير الإنساني، على الرغم من اختلافهما البين، وهو رأينا، عامل من عوامل الأثر الذي تركته فيه التربية الدينية اليهودية والبوذية، بالإضافة إلى الأثر الوجودي الذي يجعل من حل الأزمة الوجودية، للإنسان في العالم وعلاقته مع الآخرين، والبحث عن الكينونة، من مهام الفلسفة العلاجية التي نطلقها على فلسفة فروم الاجتماعية، فهو فيلسوف علاجي يطمح لتقديم العلاج فضلاً عن التشخيص.

(٨) أنطوان مقدسي، **الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية**، قدم له أحمد حيدر؛ راجعه علي القيم (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٨)، ص ٣٦.

(٩) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحب**، مشكلات فلسفية؛ ٥ (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.])، ص ١٤. وينقل المؤلف رأيه، إن أي مقارنة بسيطة تعقد في مجال الحب وتعريفه وفهمه تبين لنا إلى أي مدى اختلاف الفلاسفة والمفكرين والعلماء في فهم معناه وكنهه (ص ١٣ ـ ١٤).

(١٠) العظم، **الحب والحب العذري**، ص ٩.

يكون جامعاً مانعاً لا نعدم في تاريخ الفكر محاولات جاءت معبرة عن إمكانية تروم وضع فهمها الخاص والمرتبط بظروف معينة للحب ومعانيه وطبيعته وأنواعه وعلاقته ومشكلاته وأشباهه ونظائره. ولكل حضارة ونمط ثقافي أو بيئة اجتماعية لون خاص، وتعريف معين للحب ولطبيعته وأنواعه، بل لكل مما سلف نوعٌ يُفضل على غيره. وأحياناً تستخدم ألفاظاً للإشارة إلى نمط معين من الحب. (فالإيروس) له معنى عند اليونان يختلف عن معنى (الاجابية)[١١] عند المسيحية على سبيل المثال.

ولذا فإن الامر «الذي لا شك فيه هو أن كل اللغات الحديثة تستعمل كلمة واحدة ـ كلمة محبة ـ للتدليل على معان تكاد تكون أحياناً متنافرة. ولهذا السبب يضطر الغربيون إلى أن يدللوا على الحب كما فهمه الفكر الإغريقي بكلمة إيروس (Eros) التي استعملها أفلاطون، وعلى الحب كما فهمه المسيحية بكلمة (Agupe) اليونانية التي استعملها القديس بولس»[١٢].

إن الحب ظاهرة إنسانية، إذ تشير «هذه الكلمة المجردة، في الواقع، إلى أطياف من المشاعر والأحاسيس والانفعالات المتقاربة المتشابهة، المترابطة ترابطاً عضوياً في النفس الإنسانية، ومن العبث البحث عن ماهية واحدة تكمن خلف تكاثرها وتعددها ووجودها»[١٣].

يعتقد فروم أن الحب حل للإشكالية الوجودية التي يعانيها الإنسان الغربي على الأخص، طبعاً حل معين يرتضيه فروم للأزمة التي يمر بها

(١١) يستخدم اليونان أسماء للإشارة للحب، **أولاً**: أيروس (Eros) **وثانياً**: فيليا (Philia) **وثالثاً**: اجابية (Agage)، فالأول يعني الرغبة الجسدية والهوى، أما الثاني فيدل على معنى الصداقة من بينها العلاقة الزوجية، والثالث يدل في الأصل على الانفعال. أما في التوراة والفترات اللاحقة لليونان فقد أخذت تشير اللفظة إلى الاكتفاء وما يسد النقص عند الإنسان. وتتضمن الهدوء والسلام على عكس الإيروس الذي يشير إلى النزعة الجسدية المستمرة. فالمحبة (الاجابية) أخذت تعني بالمسيحية أصل الوجود والعالم وأصل العلاقة بين الإله والإنسان، بل إن الله محبة عند المسيحية؛ أي تحولت الدلالة من جسدية ـ دينية إلى صوفية دينية وميتافيزيقية. للمزيد، انظر: مقدسي، **الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية**، ص ١٩٩ وما بعدها.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٣) العظم، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ٢٣. يمكن تلخيص رأي صادق العظم في الحب بأنه عبارة من مشاعر وأحاسيس، وهي غير مرتبطة بالجنس بالضرورة، بل بالشقاء والتعاسة والبؤس. ويساعد الحب على الحركة والفعل والإنتاج، وأنه إحساس تلقائي وعفوي، وهذا الرأي قريب من مفهوم (فروم) للحب كما سوف نبين.

الإنسان، فالحب هو باب من أبواب الفلسفة العلاجية الوجودية ذات الأطر الاجتماعية النفسية، والذي يفترضه فروم حلاً لإشكال قائم.

الحب، بحسب رأينا، مقترن بغيره من الآليات العلاجية التي يطرحها فروم، من تحقيق الحرية الإيجابية وتفعيلها وتأسيس مجتمع اشتراكي، ونزعة الإنسانية التي يرغب فروم بجعلها دستوراً لكل أنماط الحياة البشرية. غير أننا فضلنا أن نفصل آلية الحب عن غيرها تحقيقاً للفائدة العلمية وكذلك لوضع كل علاج يطرحه فروم أمام كل تشخيص لحالة مرضية غير سوية من اغتراب ـ وتشيؤ واستهلاك وتملك... بوصفها أعراضاً لأمراض العصر.

فهل الحب هو الحل، كما يذكرنا فروم في خطابه الفلسفي العلاجي، ضمن نظريته النقدية؟! وهل يمكن أن يقضي على أوجاع الإنسان وعوامل انحطاطه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟!

يرى زكريا إبراهيم أن الحب ليس حلاً بقدر ما هو مشكلة، إذ إن هذه المكانة الكبرى التي طالما احتلها (الحب) في حياة الناس «ما كانت لتجعل منه حلاً لشتى مشكلاتهم، بل هي ـ على العكس من ذلك ـ قد جعلت منه إشكالاً عنيفاً تلبس بصميم وجودهم، فصارت ـ مشكلة الحب ـ هي أولى مشكلات ذلك المخلوق الهجين الذي يتعانق عنده النور والظلام، وتمتزج في قلبه عواطف الحرب والسلام»[١٤].

ثانياً: مفهوم الحب عند فروم ومصادره الفلسفية

لا يهتم فيلسوفنا بالحب من جهة معناه، بل من جهة دلالته الوظيفية، فهو عنده ذو وظيفة إنتاجية تحقق للإنسان الارتباط الحقيقي غير المغترب بالعالم والآخرين بوصفه آلية من آليات الارتباط والتعلق بالعالم، آلية حقيقية تساعد الإنسان على فهم طبيعة كينونته الإنسانية.

---

(١٤) إبراهيم، **مشكلة الحب**، ص ٢٢. ينحاز المؤلف إلى الفهم الفلسفي للحب، ويرفض بقية الأطروحات والآراء الواردة في هذا الباب، فهو لا يرتضي بكل الحلول، سوى حلول الفلاسفة لمشكلة الحب/ مع اعتزازنا بها، والتي يسميها ميثافيزيقية وهو يذكر أن الحب أنواع وله موضوعات متنوعة وأنماط عديدة، إلا أن هناك شيئاً مشتركاً في لغات الحب وموضوعاتها، وليس سوى الفلسفة من يقدر على ولوج (فهم) الماهية الميتافيزيقية للحب؟! باعتبار الحب حلاً، إذ يستشهد برأي هيدغر، أي الفهم الوجودي للفلسفة بكونها حكمة الحب، وأيضاً لكونها آلية لفهم طبيعة الارتباط الحقيقي بين الإنسان والعالم كما يريد فروم فعلاً من الحب كحل للأزمة الإنسانية لا بوصفه مشكلة!

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفهم الفرومي الوظيفي العلاجي للحب ودلالته الاجتماعية مستقى من مصادر فلسفية ودينية عديدة مشتركة بين كل من هيغل وفوبرياخ وماركس وروسو وسبينوزا وماكس شلر ومارتن بوبر والفلاسفة الوجوديون كيركغارد وسارتر وهايدغر وياسبرز وبول تيلش، والبوذية ومفاهيم الدين اليهودي وكل تعاليم الإرث الإنساني بصورته الفلسفية الدينية ذات النزعة الإنسانية.

يذكر فروم أنه بعد أن تحققت للإنسان الغربي حريته السلبية ـ التحرر من ـ أي تحرره من كل ما يعيق نمو حريته وإرادته الحرة الخلاقة ـ دينياً وفلسفياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً مطلع العصر الحديث ولد ذلك التحرر شعور بالخوف والعزلة والقلق، أي أنه ليس حراً من الناحية النفسية التي هي حريته الإيجابية، فلذلك فهو إنسان حر من كل روابطه القديمة التي كانت تحقق له الاطمئنان والوحدة والاستقرار سواء، في حالة الطبيعة(*)، أو في حالة ما قبل العصر الحديث. وعلى ما يبدو فالأمر واحد، فالإنسان أمام طريقين، إما المواجهة وتحقيق ذاته أو الهروب من حريته وفقدان ذاته. يقول فروم: «إن الإنسان وهو يتجاوز الطبيعة وهو مغترب عن الطبيعة والبشر الآخرين، يجد نفسه عارياً، خجلاً أنه وحيد وحر، ومع هذا عاجز وخائف... (التحرر من) ليس متطابقاً مع الحرية الإيجابية (الحرية لِ).. إن بزوغ الإنسان من الطبيعة هو عملية طويلة، إنه إلى حدٍ كبير يظل مقيداً بالعالم الذي منه ظهر، إنه يظل جزءاً من الطبيعة...»(١٥).

(*) يبدو أن فروم، يضخم دلالة مصطلح الطبيعة الذي تناوله الفلاسفة، ولا سيما فلاسفة الفكر السياسي ونظريات العقد الاجتماعي، من خلال ضخ معانٍ أنثربولوجية وسيكولوجية على المصطلح، فهو يقارب بين التاريخ البشري، كنوع والتاريخ الفردي كطفل، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يضخم دلالة المصطلح تاريخياً، فهو زمن ممتد إلى ما قبل عصر الحداثة، على اعتبار أن الأخيرة تمثل مرحلة الحرية السلبية. ويتعامل فروم مع مصطلح الطبيعة، كمصطلح واسع الدلالة والمعاني. فهو يشمل عنده كل ما يتعلق به الإنسان من كائنات وظواهر وعوامل وأفكار ونماذج مرتبطة بالجنس البشري غير المتمدن، بل وكما يرى شاخت أنه مصطلح غامض وغير محدد، فهو مرة يستخدمه للإشارة إلى معنى الحياة العضوية وتارة للإشارة إلى الطبيعة كبيئة ترتبط بالإنسان بعلاقة ما. انظر: ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٧٦. فنحن نلاحظ أنه مصطلح مزدوج الدلالات أنثروبولوجياً وسيكولوجياً. لذا فإن المعنى الوارد ضمن سياقات نص فروم يتضمن أيضاً طبيعة الإنسان نفسه كنوع أنثربولوجياً، وكفرد سيكولوجياً.

(١٥) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٥.

يبدو أن علاقة الإنسان بالطبيعة (بيولوجياً ـ سيكولوجياً ـ أنثربولوجياً ـ) ذات طابع جدلي وغامض، فهو برغم تحرره منها لم يتحرر فعلياً. فالإنسان يشعر بانتمائه القديم، وانشداده إلى عالمه الحيوي السابق على مرحلته الحاضرة، سواء بوعي أو بلاوعي. وأي قصور في إدراك ذاته كفردية مستقلة عن الروابط القديمة الطبيعية، يجعله على الدوام منقاداً إلى الروابط الطبيعية، مما يعيق نموه العقلي والنفسي أو الإنساني. وهذه الروابط الأولية «تسد الطريق أمام تطوره الإنساني الكامل. إنها تقف في طريق تطوير عقله وقدراته النقدية»[١٦].

هذه الرؤية تقارب رؤية فرويد[١٧] لمراحل الطفل الجنسية وظهور العصاب وصراع الأنا والهو وحصول التثبت الطفولي لما له من حضور مرضي تحويلي أو إسقاطي لموضوع تعلقه في المستقبل. وكأنما فكرة ارتباط الإنسان بروابطه الأولية هي ترديد لتلك الآراء التي يذكرها (فرويد) في نظريته الغرائزية، فهي مرحلة تثبيت طفولية نحو مرحلة معينة من حياة المرء، وهي أيضاً تعيق نموه النفسي والعقلي. لذا يكون ارتباط الإنسان بطبيعته وانفصاله عنها نظيراً انثربولوجياً للحالة السيكولوجية للطفل وعلاقته بالآخرين. فالإنسان، طفل أمام (أمه) الطبيعة. رغم هذا التشابه ينفي الآخذ بالحسبان الفارق بين فروم وفرويد في إعطاء الأولوية للجنس وتفسيره للعصاب على أساس البعد الجنسي وصراعات الطفولة عند فرويد، وأهمية الارتباط الاجتماعي ـ النفسي بالآخرين وتحقيق الذات وطبيعتها الإنسانية من خلال التواصل الاجتماعي وأهمية العزلة والارتباط وعدم تحقيق الارتباط الحقيقي بالعالم من خلال الحرية الإيجابية عند فروم. مع ذلك فإن المهم عند الإثنين تجاوز العزلة والانفصال لتحقيق الذات الحقيقية عند فروم، وتجاوز الصعاب والأمراض بكل ألوانها النفسية والعقلية لخلق مجتمع إنساني منظم لغرائزه ليحقق التواصل الاجتماعي وتكوين الحضارة عند فرويد. بل يمكن القول إنهما يشتركان في البحث عن الذات والتخلي عن أوهامها وأمراضها سواء الفردية أو الاجتماعية.

ومهمة التحليل النفسي عند الاثنين كشف تاريخ الإنسان المرضي كفرد

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٧) سيغموند فرويد، **معالم التحليل النفسي**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط ٥ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٥٥ ـ ٦٢، و١٠٧.

وكنوع[١٨] من خلال معرفة تاريخ طفولتهما ـ الإنسان كنوع وكفرد ـ وتحقيق التطور النفسي بعيداً عن حالات التثبيت الطفولية التي يعيشها الإنسان، فالحالة واحدة، إلا أنها أوسع عند (فروم) وذات طابع أنثربولوجي وسيكولوجي.

وبرأي فروم ليس هنالك من حل لأزمة الحرية أو تحرر الفرد من روابطه سوى أمرين لا يلتقيان، فإما الحرية الإيجابية والتلقائية في الارتباط بالعالم عن طريق ـ الحب[*]، أو الهروب وآلياته ـ سادية، مازوكية، تدميرية أو ما يسميه فروم بالحب ـ التكافلي ـ والروابط الثانوية.

رغم هذا كله نلمس تشابهاً ضمنياً عند كليهما بين فكرة تجاوز العزلة عند فروم وتجاوز العصاب عند فرويد، بل يمكن القول بشكل أعمق إن العزلة عصاب، والعصاب يسبب عزلة للذات داخل هواماتها، لذا فإن فرويد وفروم يلتقيان في الآفاق، ويختلفان في التشخيص.

وتبرز أهمية الحب بوصفه عاملاً أنطولوجياً في تحقيق الحرية الإيجابية والتلقائية[**] في الوجود الإنساني. فبدلاً من الهروب عن طريق السيطرة (السادية) أو الخضوع (المازوكية)، أو التطابق الآلي والامتثال مع الآخرين في الأنظمة الدكتاتورية والديمقراطية الراهنة. . لا يراهن فروم كثيراً على الحب عاملاً وظيفياً وكفناً للعيش والتواصل الإنساني في تحقيق الحرية الإيجابية، كونه عاملاً مثمراً وطريقاً لا توجد فيه معوقات لإلغاء الذات

---

(١٨) فروم، المصدر نفسه، ص ٢٧ وما بعدها.

(*) هذا الرأي يشابه موقف هيغل من الحب، والذي تبلور لديه نتيجة أسباب دينية وفلسفية وسياسية دفعت هيغل إلى الإيمان بأهمية الحب، لحل أزمة العلاقة بين الإنسان والله أو المتناهي واللامتناهي، لكي يتم القضاء على حالة الانفصال، بالتالي، وحالة عدم الوئام بين الإنسان الغربي الحديث وبين الإنسان الذي تطرحه خطابات الدين المسيحي واليهودي بشكل خاص. انظر: زكريا ابراهيم، **هيجل** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٤٩ وما بعدها.

(**) في كتابه **الخوف من الحرية** يستخدم فروم، مصطلح التلقائية والحرية الإيجابية ويلمح للإنتاجية في بعض النصوص، أما في كتاباته الأخرى، **الإنسان من أجل ذاته وفن الحب،** فيطرح الإنتاجية وأهميتها مع بعض الإشارات للتلقائية، والمعنى واحد في كلا المصطلحين، فكلاهما من مآثر فكر ماركس الشاب ذي الأثر العميق في نظرية فروم النقدية، ومآثر الفكر الوجودي والفكر الديني وهما يقاربان معنى اللعب عند شيللر، فالمعنى المقصود بكل المصطلحات، الحرية بدلالتها الإيجابية أو الإرادة الإنسانية الخلاقة أو الإنسان المحقق لذاته عبر قدرته الفعالة الإيجابية والحرة أي التلقائية، والطموح الإنساني لتحقيق الطبيعة البشرية الإنتاجية. وهو يلتقي بمفهوم العفوية واللعب الحر عند ماركوز.

البشرية أو إخضاعها للآخرين فحسب بل إنه عامل تحقيق التلقائية أو العلاقة التلقائية بين الإنسان والطبيعة، والتي هي علاقة تربط الفرد بالعالم من دون أن تستأصل فرديته. هذا النوع من العلاقة نجد أقصى تعبير له في العمل والحب المنتجين فضلاً عن بقية الأنشطة، العقلانية والانفعالية والسلوكية أو قدرات الإنسان العقلية والحسية والعاطفية(١٩).

ومما لا ريب فيه أن الحب الفرومي تجلٍّ أو أفضل تجلٍّ لفعل الإنتاجية، إذ أن الإنتاجية أوسع مجالاً، فهي موقف أنطولوجي و«طريقة اتصال في كل مجالات الخبرة البشرية، وهي استجابات المرء العقلية والانفعالية والحسية للآخرين ولنفسه وللأشياء. . .»(٢٠)

ويبدو الأثر الماركسي واضحاً، ولا سيما في التأكيد على أهمية الإنتاجية أو الفاعلية الإنسانية وفي تأكيد الإنسان لذاته في الوجود. فالفاعلية الحيوية أو قدرة الإنسان على الإبداع والعمل المنتج الواعي هي ما يميز الإنسان كإنسان، فهي موضوع وعيه وإرادته، لذلك هي فاعلية حرة، عكس فعل الاغتراب في العمل، فهو يجعل الإنسان ـ العامل ـ ضائعاً ومغترباً في عمله، وفي النتيجة تصبح ذاته مغتربة. يقول ماركس: «الفاعلية الحيوية، الحياة الإنتاجية لا تظهر هي نفسها للإنسان إلا كوسيلة لتلبية حاجة، حاجة حفظ الوجود الطبيعي ولكن الحياة الإنتاجية هي الحياة النوعية. . . إن أسلوب الفاعلية الحيوية يحتوي على طابع نوع خاص بالكامل، طابعه النوعي، والفاعلية الحرة، الواعية، هي الطابع النوعي للإنسان. . .»(٢١).

فالإنسان موجود نوعي بصفته الواعية وقدرته الفاعلة المنتجة. إنه

---

(١٩) إريك فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٣٢ و١١٦، و**الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١١٦ وما بعدها.

(٢٠) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١١٦.

(٢١) كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠)، ص ١٧٨. يتكرر مصطلح الإنسان كائن نوعي عند فلاسفة عديدين، ولاسيما هيغل وفويرباخ وماركس على سبيل المثال، بل الأدق يمكن أن نقول إنها رواسب هيغلية بقيت مسيطرة على فكر تلاميذه وهو يعني «أن الإنسان موجود نوعي معناه أن الإنسان يرتفع فوق فرديته الذاتية، وأنه يتعرف في نفسه على الكلي الموضوعي، وبذلك يتجاوز نفسه كموجود محدود. بتعبير آخر، إنه فردياً ممثل الإنسان بما هو إنسان» (ص ١٧٧، الهامش).

«يتصرف إزاء نفسه كما إزاء النوع الراهن الحي، لأنه يتصرف إزاء نفسه كما إزاء موجود كلي، إذن حر»[٢٢].

ودلالة الإنتاجية والفعل الحر الخلاق الذي يميز الإنسان عند كل من ماركس وفروم سوف تتجسد في النزعة الإنسانية، وأهميتها في خطاب فروم الفلسفي، وتعدد مجالات تطبيقها سواء في السياسة أو الدين وغيرها ضمن نظريته النقدية.

والعمل عند الإثنين الذي يحقق الوجود الإنساني الفعال لا يتحقق إلا بإضفاء الجانب الإنساني على كل مفاصل الحياة، بعكس ما ترتضيه آليات التملك والاستهلاك الرأسمالية وفك الاغتراب الموحش. فالإنتاجية عند فروم هي ذاتها عند ماركس، غير أنها عند فروم أصبحت أوسع مجالاً. وعلى العموم، يريد ماركس منها أن تكون هدفاً للعمل الإنساني وغاية، بعكس العمل المضاع والمغترب الذي يلغي طبيعة الإنسان النوعية الخلاقة وفاعليته الحرة، فهو وسيلة لاغتراب الذات لا لتحقيق وجودها النوعي[٢٣].

الحب الإنتاجي هو الرد على مفارقة الوجود الإنساني، إذ أنه على «الإنسان أن يبحث في وقت واحد عن الحميمية والاستقلال، عن الاتحاد مع الآخرين، وفي الوقت نفسه عن المحافظة على فرادته وخصوصيته...»[٢٤].

إن تأكيد فروم على أهمية الحب كحالة وجدانية وشعور أنطولوجي وكفن للعيش وآلية للوجود البشري وكنمط إنتاجي للتواصل الإنساني مع العالم لا يعني إلغاء الجانب العقلاني في فهم الإنسان للعالم. فعن طريق الحب والعقل نفهم العالم. والإنسان «يفهم المادة عقلياً وانفعالياً، من خلال الحب ومن خلال العقل، وتمكنه قدرته العقلية من النفاذ من السطح، ومن فهم ماهية موضوعه بالدخول في علاقة فعالة معه. وتمكنه قدرته على الحب من أن يخترق الجدار الذي يفصله عن الشخص الآخر وأن يفهمه...»[٢٥].

ومثلما أن الحب هو تجلٍّ للإنتاجية، أو الإرادة الحرة الفعالة الطموحة

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

لتحقيق الطبيعة الإنسانية للإنسان، كذلك هو تجلٍّ للحرية الإيجابية، ما دام أنها تسعى إلى تحقيق الذات في العالم، أو لنقل بعبارة أدق: إذا كان الحب هو تجلٍّ للإنتاجية، فإن الأخيرة هي تعبير عميق عن الحرية الإيجابية، ما دامت تحقق للإنسان ذاته بشكل حقيقي غير مزيف. فالحب هو الحرية الإيجابية المتحققة في الوجود الإنساني، وهذا ما يتضمنه قول فروم في معرض حديثه عن اتجاهات قهر انفصال الإنسان عن روابطه، وآليات حلها. فإن أمام الإنسان المعزول والمنفصل عن روابطه الأولية أحد الاتجاهين «حيث عليه أن يقهر الحالة التي لا تطاق، حالة العجز والوحدة، يستطيع في اتجاه منهما أن يتقدم إلى (الحرية الإيجابية)، يستطيع أن يتعلق على نحو تلقائي بالعالم في الحب والعمل... وهكذا يستطيع أن يصبح مرة أخرى متحداً مع الإنسان والطبيعة ونفسه دون أن يتنازل عن الاستقلال والتكامل الخاصين بنفسه الفردية. والاتجاه الآخر أمامه هو التقهقر والكف عن الحرية ومحاولة قهر وحدته عن طريق استئصال الهوة التي تنشأ بين نفسه الفردية والعالم...»[٢٦].

الحب إذاً نشاط[*] وموقف فاعل حر، بل «قوة فعالة في الإنسان، قوة تقتحم الجدران التي تفصل الإنسان عن رفاقه، والتي توحده مع الآخرين. إن الحب يجعله يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له أن يكون نفسه، أن يحتفظ بتكامله. في الحب يحدث الانفراق: إن اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان إثنين»[٢٧]. الحب نشاط وليس شعوراً سلبياً، إذ (هو العطاء أساساً وليس التلقي)[٢٨]. والحب عطاء ونشاط منتج، وهو إحساس

---

(٢٦) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١١٦.

(*) الحب نشاط، هي فكرة ماركس الشاب إذ يقول «إذا افترضت الإنسان كإنسان وعلاقته بالعالم كعلاقة إنسانية، فإنك لا تستطيع أن تبادل إلا الحب والثقة بالثقة...، إلخ. إذا كنت تريد أن تتمتع بالفن، يجب أن تكون إنساناً له ثقافة فنية، إذا كنت تريد أن تمارس تأثيراً على بشر آخرين يجب أن تكون إنساناً له فعل محرك وحافز واقعياً في البشر الآخرين. كل علاقة من علاقاتك بالإنسان وبالطبيعة يجب أن تكون تجلياً محدداً، يستجيب لموضوع إرادتك. إذا كنت تحب من دون أن تولد حباً مبادلاً، إذا كان حبك، كحب، لا يولد الحب المبادل، إذا كنت بتجليك الحيوي، كإنسان محب، لا تتحول إلى إنسان محب، فإن حبك عاجز وهذا شقاء». انظر: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٦٣، قارن ذلك بـ: إريك فروم، **فن الحب**، ص ٤٦ وما بعدها، و**الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك (الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٦٧.

(٢٧) فروم، **فن الحب**، ص ٤٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨، وإريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، =

بالحياة ينتج حباً وقوة وفعلاً لا كسلاً أو رد فعل إرتكاسياً أو تلقياً سلبياً.

وينضم فروم إلى قافلة المفكرين الذي يؤكدون غموض معنى الحب وصعوبة تحديد دلالته، لأنه برأيه «لا توجد كلمة أكثر غموضاً أو تشويشاً من كلمة الحب. وهي تستخدم تقريباً للدلالة على كل شعور دون البغض والاشمئزاز. . .»[٢٩].

ومن الأهمية بمكان بيان الفرق بين حب الذات والأنانية، وأهمية ذلك الفرق، على وصف أن حب الذات هو مقدمة مهمة لحب الآخرين كما سوف نبين لاحقاً.

في معرض هذا النقاش الذي يفتتحه فروم، ينتقد بشدة أطروحات فرويد والبروتستانتية، كلٌ بحسب ما يفهمه من العلاقة بين حب الذات والأنانية، وبشكل أكثر تفصيلاً مع فرويد في مسائل الحب وعلاقته بالجنس وتداعيات النظرية الغرائزية الفرويدية.

الحب بالمفهوم الفرويدي، على الرغم من كل النقد الموجه له من قبل فروم، هو أساس الحضارة. وبالإضافة إلى العمل، فهما والدا الحضارة الإنسانية، أقصد الحب والعمل أو الضرورة، ولكن برغم ذلك حصل صراع لا يمكن فهم مصدره أو أصله، بحسب ما يرى فرويد، إذ أن العلاقة بينهما أخذ يحكمها منطق الصراع والعداء. فالحضارة كالعشيرة تمنع أفرادها من التصرف خارج مصالحها وإرادتها. وهي تقمع وتقنن الحب ـ الحب الجنسي أو الإيروسي ـ من أجل استمرار وجودها وبقائها. وترجع أسباب الصراع، إلى الأسرة من جهة وعلاقتها بالحضارة وكذلك لدور المرأة المتضائل أمام الرجل، وكذلك بفعل التصعيد القمعي بصفته فعلاً يتعالى فيه الإنسان عن غرائزه الجنسية من أجل كبتها وتحويلها إلى طاقة إنتاج ثقافية متنوعة الميادين ـ دين سياسة فكر فن. . . إلخ، ولا يخفي فرويد حيرته ودهشته المتولدة من صعوبة الوصول إلى أصل العداء ومصدره، فهل مصدره الحضارة وآليات قمعها أم بفعل الطبيعة الجنسية للإيروس نفسه؟[٣٠].

= ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة؛ ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٨ وما بعدها.

(٢٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٣٠.

(٣٠) سيغموند فرويد، **عسر الحضارة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، =

والحب عند فرويد هو أحد مصادر تحقيق السعادة للإنسان، ولكنه بحسب فرويد، الحب الجنسي ـ التناسلي، إذ يقول «إن الحب الجنسي ـ التناسلي يمنح الإنسان أقوى إرضاء في حياته، ويؤلف بالنسبة له الحق في النمط الأنموذجي لكل سعادة»[٣١].

إن فروم يتخلى عن بعض آراء فرويد مع الإبقاء على بعضها الآخر الذي يخدم توجهه الأنثربولوجي في التحليل النفسي الاجتماعي.

فضلاً عن ذلك، فإن فروم ينتقد التصور الديني البروتستانتي للحب، ولا سيما عند (مارتن لوثر) و(كالفن)، خاصة مسألة حب الذات وعلاقتها بالأنانية أو الحب وحب الذات، فالحب عندهما لا يلتقي مع حب الذات، فإما أن تحب ذاتك أو تحب الآخرين، فهما لا يلتقيان.

الحب على ذلك لا يتوافق مع حب الذات، والذي هو خطيئة برأي اللاهوتيين يقول فروم ناقداً: «ينتشر اعتقاد بأنه على حين أن من الفضيلة أن يحب الإنسان الآخر، فإن من الخطيئة أن يحب الإنسان ذاته، ويجري افتراض أنه بقدر ما أحب نفسي لا أحب الآخرين، وأن حب الذات هو عين الأنانية... ولقد تحدث كالفن عن حب الذات على أنه طاعون»[٣٢].

إن الحب الحقيقي الإنساني الذي يريده فروم من نقده السالف للاهوتيين، حبٌ لا يلغي حب الذات من جهة، ومن جهة ثانية تأكيد اختلاف هذا الحب عن الأنانية، فهو ينتقد بشدة كل من يوفق بين الإثنين حب الذات والأنانية. فالأخيرة هي صفة للإنسان من أن يكون محباً ومحبوباً في الآن نفسه، أما حب الذات فهو الأساس للحب الحقيقي. وهذا الخلط المُنتقد من قبل فروم وارد في كتابات اللاهوتيين وكذلك الفلاسفة أمثال كانت، بل حتى عند فرويد، فهم يؤكدون تطابق معانيهما، وأن حب الآخرين لا يتوافق مع حب الذات[٣٣].

= ١٩٧٥)، ص ٦٢ ـ ٨٠، يقول المترجم في الهامش ص ٦٩ ما يلي: «إن كلمة إيروس عند اليونانيين تشير لدى أفلاطون وغيره إلى إله الحب، ولدى أرسطو وغيره إلى القوة الكونية التي تشد الموجودات بعضها إلى بعضها الآخر، وأما فرويد فيستخدمها ليشير إلى قوة الحياة (ليبيدو) بوصفها تتجلى أكثر ما تتجلى في العلاقة الجنسية».

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٢) فروم، **فن الحب**، ص ٩٧.

(٣٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٩٧.

نصل إذاً إلى توفيقية فلسفية دينية عند فروم. فمن جهة هو يؤكد أهمية حب الإنسان لذاته(*) «وهي وجهة نظر وجودية ودينية يهودية مسيحية» أما من جهة ثانية فهو يؤكد أهمية حب الآخرين، وهي وجهة نظر ماركسية ـ اجتماعية ذات طابع إنساني.

يرفض فروم الرؤية البروتستانتية للحب بوصفه موجهاً لشخص واحد بعينه، لا يهتم بالتواصل مع الآخرين، إذ أنها برأيه رؤية سادية ـ مازوكية(٣٤).

إن الحب الإنساني الفرومي لا بد أن يكون الأساس لكل حب منتج. يقول: «إن التأكيد الرئيسي المحتوى في الحب موجه نحو الشخص المحبوب كتجسيد للصفات الإنسانية أساساً. إن حب شخص واحد يتضمن الحب للإنسان كإنسان. وحب الإنسان كإنسان ليس تجريداً يأتي بعد حب الإنسان لشخص بعينه... إنه مقدمته بالرغم من أنه يتم اكتسابه. في العلاقة مع الأفراد المعينين»(٣٥). وهي رؤية تتشابه مع رؤية ماركس الرامية إلى تأكيد الحس الإنساني في التعامل مع الطبيعة والإنسان كآخر، فكل العلاقات المذكورة مدموغة بطابع إنساني عميق. يقول ماركس إن الإنسان في «كل علاقة من علاقاته الإنسانية مع العالم، البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس، التفكير، التأمل، العاطفة، الإرادة، الفاعلية، الحب، بإختصار كل أعضاء فرديته، شأنها شأن الأعضاء

(*) إن تأكيد حب الذات والآخرين في الوقت نفسه له ما يشابهه في الفلسفة الوجودية، وكذلك في النص الديني فمثلاً «لا أحد يبغض جسده، بل يقوته ويعتني به، أو «ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه»، يقول زكريا ابراهيم معززاً لهذه الرؤية الفرومية بل الأصح مكرراً لأفكار فروم إن «الحق أن (حب الذات) هو من الوضوح والبداهة بحيث إنه يفرض نفسه ضرورة، مثله في ذلك كمثل مبدأ الذاتية أو الهوية ولئن يكن بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن كراهية الذات، إلا أن فكرة كره الإنسان لنفسه هي في الحقيقة فكرة لامعقولة، إن لم نقل بأنها ضرب من المحال...». ويقول أيضاً: «وأما الحب الحقيقي فهو تلك العلاقة الحية التي تقوم على التبادل والتجاوب، إذ ينشأ بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء، فأحيا أنا بحياة الآخر، ويحيا الآخر بحياتي» ومع كل ذلك فهو لا يميز بين حب الذات والأنانية، مع العلم أنه يستلهم أفكار فروم بوضوح تام، انظر: إبراهيم، **مشكلة الحب**، ص ٣٧ ـ ٤٧، ويبدو أن أثر سوليفان واضح في مفهوم الحب عند فروم، في إعطائه قيمة للمشاركة بالحب مع الآخرين مع الأخذ بنظر الاعتبار نقد فروم له. انظر: فروم، **فن الحب**، ص ١٤٦. وأثر ماكس شلر الذي يؤكد المشاركة، إذ «ليس العاطفة مجرد مشاركة وجدانية في الألم والسرور فحسب بل هي وظيفة حيوية هامة تشعرني بأن ثمة تساوياً في القيمة بين ذاتي وذوات الآخرين...» (إبراهيم، **مشكلة الحب**، ص ٦٣).

(٣٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٩٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٨. يقارن بنص: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ١٧٧، إن الإنسان كائن نوعي.

التي هي في شكلها مباشرة أعضاء اجتماعية.. هي في سلوكها الموضوعي أو في علاقتها بالموضوع.. هي تجلي الواقع الإنساني...»[٣٦].

إن هذه الرؤية فويرباخية استلهمها فروم عن طريق ماركس، وسوف نوضح ذلك بمزيد من الدقة في بياننا رؤية فروم الإنسانية. وهي على العموم وجهات نظر فلسفية تحاول أن تقضي على مصدر الاغتراب وظواهره سواء عند فويرباخ وماركس وفروم تحقيقاً لمجتمع إنساني حقيقي.

المعتقدات الدينية التي قدمها ـ لوثر وكالفن[*] كان لها دور عظيم في التطور الاقتصادي اللاحق لعصر النهضة برأي فروم، إذ إنها دعمت وأبرزت قيماً وبرامج دينية وأخلاقية وفكرية وسلوكية جديدة، تزامنت مع صعود نجم الرأسمالية وتبنيها لهذه الأفكار. فالبروتستانتية لم تقض مطلقاً على هذه الأفكار المطروحة من قبل الرأسمالية، ولا سيما أنها أخذت تؤكد على أهمية العمل وضرورته والزهد والأخلاق واحتقار الذات وتحكم القدرة الإلهية وأهمية التفاؤل، ونزع ثقة الإنسان بنفسه وبالآخرين... إلخ، كل هذا ساعد في تعزيز وتثبيت دور الجماعات الرأسمالية الصاعدة، وتأكيد مكانتها الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية[٣٧].

إن الحب، برأي العقيدة البروتستانتية الممهدة للرأسمالية، هو تعزيز لمنطق الخوف والعجز والخضوع للإله، إذ إن محور علاقة الإنسان بالإله يتمحور حول تحقير الذات بل إلغائها، على الرغم من قولها ـ البروتستانتية ـ بإرادة الإنسان واستقلاله، إلا أن فروم يكشف لنا البعد اللاشعوري لهذه العلاقة التسلطية بين الإنسان وإله البروتستانتية، عبر تحليل نفسي لخطابات الفكر الديني البروتستانتي، إذ يقول: «على أية حال من الناحية السيكولوجية، يترتب على البناء الكلي لأفكار لوثر أن هذا النوع من الحب أو الإيمان هو خضوع بالفعل، وأنه بالرغم من أنه يفكر شعورياً في إطار

---

(٣٦) ماركس، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(*) سوف نبين الأمر أكثر في موقف فروم النقدي تجاه الدين، ودور التعاليم المذكورة في تعزيز الرؤية الرأسمالية الاقتصادية كما بين ذلك ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

(٣٧) إريك فروم، **الهروب من الحرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٩)، ص ٥٨ وما بعدها.

الطابع الإرادي والمحب لـ (خضوعه) لله إلا أنه مما مر شعور بالعجز والشر الذي يجعل طبيعة علاقته بالله طبيعة خضوع. . .»[٣٨].

وبينما كانت البروتستانتية تصر على مبدأ تحقير الذات بوصفه معياراً مهماً في فهم الحب، وعلى كره الذات، بوصفه مبدأ حيوياً متضمناً في أيدلوجيتهم الفكرية، يجعل فرويد، الحب ذا أصل جنسي ـ ليبيدي ـ فالحب بالمفهوم الفرويدي هو الحب الجنسي، وأصل الحب هو الجنس عند فرويد. مع الأخذ بنظر الاعتبار التطور الفكري لنظرية الغرائز الفرويدية، بحيث إنه طرأ تغير في فهمه للغرائز. وبعد أن كان يعتقد بالتصنيف الثنائي للغرائز، بين غرائز الأنا وغرائز الجنس، مآل أو آخر أعماله في عام ١٩٢٠ ـ **في كتاب ما فوق مبدأ اللذة والأنا واللهو** ـ إلى دمج الغرائز الآنفة الذكر تحت عنوان غريزة الحياة، يقابلها غريزة مختلفة عنها وهي غريزة الموت[٣٩].

لقد أصبحت الغرائز ـ غرائز حفظ الذات والغرائز الجنسية ـ تحت مسمى غرائز الحياة، ولا سيما بعد اكتشافه الليبيد والنرجسي؛ أي حب الإنسان لذاته كموضوع جنسي في حياة الطفل الجنسية، بحيث توصل إلى أن «الأنا» هو المستودع الأصلي الصحيح الذي تميزت فيه الليبيدو. . . ومن ثم كان الأنا واحداً من موضوعات الطفل الجنسية، بل كان له المحل الأول بينها، وعلى هذا الضوء أطلقنا صفة النرجسية على الليبيدو الذي يكون مستقراً في الأنا»[٤٠].

وكما يقول فرويد «تبين أن التعارض الأصيل بين غرائز «الأنا» والغرائز

---

(٣٨) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٦٢.

(٣٩) غريزة الموت توصل إليها فرويد بفعل عوامل تتعلق بالتحليل النفسي وبفعل عوامل تتعلق بالتأمل الفلسفي والنظريات البيولوجية والفيسيولوجية والكيميائية في عصره. وكشف فرويد أن هناك مبدأ يلازم الذات لا يحقق اللذة، بل إن غيره يرتبط بها. يسعى إلى الألم وإرجاع الكائن الحي إلى حالة سابقة على الحياة، إلى إرجاع ما هو حي إلى اللاحياة وقد وجد دلائل هذا المبدأ في ظاهرة إجبار التكرار التي تهدف إلى إعادة الإنسان إلى حالة سابقة للحالة العضوية كما هو الحال في السادية والأمراض العصابية القهرية. وقد تتجلى في حالات الهدم داخل الجسم، وقد تتلازم هاتين الغريزتين، أقصد غريزة الحياة وغريزة الموت في الوقت نفسه كما هو الحال في الصرع والسادية. وقد تنفصل كما هو الحال في الأمراض القهرية. انظر: سيغموند فرويد: **الأنا والهو**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٦٦ وما بعدها، **وما فوق مبدأ اللذة**، ترجمة اسحاق رمزي، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢)، ص ٦٥ وما بعدها.

(٤٠) فرويد، **ما فوق مبدأ اللذة**، ص ٨٩ ـ ٩٠.

الجنسية تعارض ليس ما يبرره. ذلك لأنه قد اتضح أن جانباً من غرائز «الأنا» يتميز بطبيعته الشهوانية؛ هذا إلى أن الغرائز الجنسية تكون فعالة في «الأنا» إلى جانب غيرها من الغرائز»[٤١].

لقد اتسعت دلالة الإيروس (Eros) عند فرويد لتشمل غرائز حفظ الذات وغرائز الجنس. فالحب يشمل الجانب الجنسي ـ الليبيدو ـ وغرائز الأنا، والتي أخذ يطلق عليها فيما بعد عام ٢٩٢٠ ـ غرائز الحياة. إن الليبيدو كما يقول فرويد «إسم نطلقه على طاقة الميول والنوازع المرتبطة بما نلحقه بكلمة الحب، علماً بأننا نعتبر هذه الطاقة مقداراً كمياً.. ونراه في ما نسميه بالحب. تتآلف الطبيعة والحال مما يعرف عامة بأنه هو الحب ومما يتغنى به الشعراء، أي الحب الجنسي الذي حده الجماع. بيد أننا لا نفصل عنه سائر صنوف الحب، كحب الذات، وحب الأهل والأولاد، والصداقة، وحب الناس بوجه عام، كما لاينفصل عنه التعلق بأشياء عينية وبأفكار مجرورة...»[٤٢].

ويبرر فرويد البعد الجنسي للحب بالرجوع إلى أفلاطون ورؤيته للحب الإيروسي غير مبالٍ بما يتمحص عن ذلك من سخط اجتماعي نتيجة المساس بما هو ممنوع ومحرم الحديث عنه، أي الجنس، لذا فهو لم يكن جباناً لكي يهاب النقد والاعتراضات الموجهة.

من هنا فإن التحليل الفرويدي ينظر إلى «جميع صنوف الحب هذه وبالإحالة إلى أصلها على أنها دوافع جنسية. وقد رأى أغلب الناس «المثقفين» في هذه التسمية إهانة، وانتقموا بتوجيههم إلى التحليل النفسي تهمة إرجاع كل

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩، وفرويد، **الأنا والهو**، ص ٦٦ وما بعدها.

(٤٢) سيغموند فرويد، **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٥٥. لا بد من ذكر ملاحظة مهمة ألا وهي أن الجنس عند فرويد لا يرتبط بالضرورة بالفعل التناسلي، بل إنه ذو دلالة واسعة تشمل كل فعل يحقق لذة ولا تنحصر مظاهره في الأعضاء التناسلية. ولقد توصل إلى هذه النتيجة من خلال دراسته للمراحل الجنسية للطفل والتي تعرف بمراحل ما قبل التناسلية ـ الفمية والشرجية والقضيبية ـ ومرحلتي الكمون والبلوغ، وهي على دفعتين الأولى تبدأ من السنة الثانية والخامسة والدفعة الثانية تسبقها مرحلة الكمون فتبدأ مع البلوغ ونضج العملية الجنسية. فالجنس أوسع من التناسلي فالجنسي لا يرتبط بموضوع محدد جنسياً. ومن هنا نفهم سر تفرقة فرويد بين الهدف الجنسي، والموضوع الجنسي، فالأخير من السعة بحيث يتجاوز ما هو تناسلي ليشمل كل ما يحقق لذة، وقد فهم كل ذلك من خلال دراسته للطفولة الجنسية. انظر: سيغموند فرويد، **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ١٢ وما بعدها و٤٨ وما بعدها.

شيء إلى الجنس. . . فاللفظة اليونانية إيروس التي يُراد بها التخفيف من هذا الخجل ما هي في واقع الأمر إلا ترجمة لكلمة الحب. .[٤٣].

فالحب على ذلك هو «تجلٍّ لليبيدو وأن الليبيدو إما أن يرتد إلى الآخرين ـ الحب ـ أو نحو النفس ـ حب الذات. ومن ثم فإن الحب وحب الذات طاردان لبعضهما على نحو متبادل، بمعنى أنه كلما ازداد وجود الواحد قل وجود الآخر. .»[٤٤].

والإنسان عند فرويد مدفوع بالحاجة لتحقيق رغباته الغرائزية، بيولوجياً وفيسيولوجياً، وهو مفهوم يشابه مفهوم الإنسان بمعناه الاقتصادي الذي تحركه غريزة العمل. فالإنسان عند فرويد «آلة يتحرك ويتأثر فيسيولوجياً مع كونه كائناً اجتماعياً، إلا أن الآخرين هم وسائل لتحقيق رغباته ودوافعه الجنسية ودوافعه لحفظ ذاته. الإنسان عند فرويد إنسان فرويد الجنسي شبيه بالإنسان الاقتصادي الكلاسيكي، فكلاهما معزول ويكتفي بنفسه. وعليه فأن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما إشباع حاجاتهما. حاجات الإنسان الاقتصادي هي حاجات اقتصادية تشبع في تبادل الخيرات في سوق الاستهلاك، وحاجات الإنسان الجنسي هي حاجات فيسيولوجية وليبيدية تشبع عادة بعلاقات تبادلية بين الجنسين. في الحالتين يبقى الأفراد غرباء عن بعضهم البعض، لا يربطهم سوى الهدف المشترك في اجتماع الدوافع. . .»[٤٥].

---

(٤٣) سيغموند فرويد: **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ص ٥٦ ـ ٥٧، و**الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش؛ راجعه مصطفى زيور، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٢)، ص ١٥ وما بعدها.

(٤٤) فروم، **فن الحب**، ص ٩٧، وفرويد، **عسر الحضارة**، ص ٦٩ وما بعدها.

(٤٥) إريك فروم: **أزمة التحليل النفسي**، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٨ ـ ٣٩، و**مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ترجمة طلال عتريسي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٠٠. لا نعدم في تاريخ الفكر الفلسفي والسيكولوجي شخصيات انتقدت التصور الفرويدي للحب على اعتبار أنه تصعيد للجنس أو أنه فعل جنسي بحت، وكمثال على هذا النقد، عالم النفس الألماني ثيودور رايك الذي انتقد عدم تفريق التحليل الفرويدي للحب عن الجنس، إذ إنه حلل ماهية الحب إلى غرائز الأنا في بحث الأنا عن الأنا المثالية، ولا سيما أن المحبوب سوف يكون بديلاً لا واعياً عن الأنا «المثالية» المرجو تحقيقها. إذ إن الفرق في تقييم الذات للأشخاص الآخرين من الناحية القيمية يشكل برأي (رايك) بداية الولادة للحالة الانفعالية، بأن تكون محباً للآخرين الذين يكونون أعلى منك قيمة أو منزلة وذاتاً تفوق ذاتك. وعليه يعتبر رايك أن ولادة الحب الاستيهامية المتولدة بفعل الصور المتخيلة تجاه الآخر هي تعبير لاوعي عن تحقيق ذاتك الطموحة، فكل حالة عدم رضا عن ذاتك، تقودك إلى =

إن فرويد، حسب فروم، لم يتجاوز أفق ثقافته المادية، والإطار البرجوازي الرأسمالي، والعصر الحديث الذي عزز المنافسة وتحقيق الربح والكسب السريع. أضف إلى ذلك أن الذات أصبحت منعزلة، بل خائفة وشاكة في كل شيء. فالإنسان الحديث مدفوع برغبات، ويسعى إلى تحقيق حاجاته ولذاته ومتعه. والمشاعر كالحنان والحب اعتبرت «ظواهر ناتجة عن الاهتمامات الليبيدية ومرافقة لها، وهكذا يحتاج الأفراد إلى بعضهم البعض لإشباع دوافعهم المتأصلة في العالم الفسلجي..»[٤٦].

والوجود بحسب فرويد يتوجه نحو اللذة ويبتعد عن الألم. وهي سمة امتازت بها البرجوازية في القرن التاسع عشر، والتي أكدت على الملكية أو التملك وأهمية تضمين حاجات الإنسان بأنواعها، وكذلك أهمية التبادل الاقتصادي.

إن إنسان فرويد يرغب بإشباع حاجاته وتحقيق رغباته. وهو مفهوم لا يتعارض مع ما ترغب به الأنظمة الرأسمالية. فكل هذه الرؤى أخذت تحكم نظرة فرويد حول الحب والنرجسية والتدميرية عموماً[٤٧].

الإنسان عند فرويد كما ينقل لنا ذلك فروم، وبالنسبة لعصر فرويد، لم يكن كائناً اجتماعياً إلا من أجل إشباع رغباته بشكل متبادل مع الآخرين، وليس بسبب رغبة فطرية للارتباط بالآخر[٤٨]. وينقل فروم نصاً لفرويد جاء على شكل رسالة يتحدث فيه عن استحالة الحب الأخوي من جهة ومن جهة ثانية يعزز

= حب الآخر، لتحقق فيه ذاتك المتمناة والمرجوة. يقول رايك «تنشأ الرغبة بالحب من الشعور بأنني تعبت من كوني نفسي». ومكان مثال الأنا والذات الأفضل الخيالية، يقبل الحبُ موضوع الحب بمثابة تحققٍ لأحلام يقظته. فالحب ليس نشداناً للذات، بل للذات الأفضل، ولا يمكن لهذا الهوى أن ينشأ على هذا النحو إلا بعد أن يصبح قادراً على تمييز قيم أسمى لدى الآخر...». إن الحب ليس مصدره الجنس بل مصدره دوافع الأنا في تحقيق الذات في الاتصال بالآخر واكتمال الأنا بمثال الأنا المتجسد في الموضوع المحبوب بطريقة لاواعية على الأغلب، لذا ليس الحب كما يقول رايك «متأصلاً في الحوافز الجنسية، وإنما هو نتاج لتطور أنا الفرد، وخاصة الرغبة برقي الذات واكتمالها». انظر: ثيودرور رايك، **الحب بين الشهوة والأنا**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٠)، ص ١٧ - ٣٥. فالحب هو غريزة حفظ للذات وليس غريزة لحفظ النوع كالجنس، وهو لاحق للجنس، ومرتبط بتأكيد الأنا المثالية وبالطموح والحسد والعدوانية والكراهية والسيطرة التملك وكل دوافع الأنا لتأكيد ذاتها عبر الآخر بطريقة تحقق الأنا المثالية المتخيلة (ص ٩٦).

(٤٦) فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ص ٣٨.

(٤٧) فرويد، **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، ص٨١ وما بعدها.

(٤٨) فروم، **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**، ص ٩٨.

النص الروح الرأسمالية التملكية، إذ يقول: «... إن حبي في نظري شيء ثمين جداً حيث لا أملك الحق في هدره والتفريط به... إنني أقترف ظلماً (إذا أحببت الآخر) لأن أهلي وأصحابي جميعاً يعدون حبي لهم بوصفه تفعيلاً وإيثاراً، وسأكون ظالماً لهم لو خصصت غريباً بالحب نفسه...»[٤٩].

ولأجل تأكيد مفهومه الاجتماعي الأنثربولوجي عن الإنسان الفرد، حاول فروم أن يكشف لنا بعمق عن ذلك التواطؤ العميق بين أفكار فرويد وعصره، والتي صورت الإنسان الغربي كائناً معزولاً لا يرتبط بالآخرين إلا لتحقيق غاياته وأغراضه. الآخرون بالنسبة لهذا الفرد وسائل ليس إلا. الإنسان الغربي الرأسمالي ـ الفرويدي جنسي اقتصادي معزول، أناني لا يحب ذاته ولا الآخرين. والعلاقات الاجتماعية التي يصورها فرويد في فهمه للمجتمع هي مشابهة لعلاقات السوق الرأسمالية وآلياتها. إنها «تبادل لإشباع الحاجات المعطاة بيولوجياً، والتي تكون فيها العلاقة بالفرد الآخر هي دائماً وسيلة لغاية وليست إطلاقاً غاية في ذاتها، «فضلاً على أن كل انسان يعمل لنفسه على نحو فرداني وفق مخاطرته هو وليس أساساً بالتعاون مع الآخرين»[٥٠].

إن ما يهم فروم هو البعد الإنساني الاجتماعي للحب كعلاقة نشاط إنساني تتيح التواصل مع الآخرين، فالحب عنده أساس الجنس وليس كما يرى فرويد الذي عد الحب تسامياً للجنس وتجلياً له. وأي علاقة جنسية بحسب ما يرى فروم بمعزل عن الحب لا تحقق اتحاداً حقيقياً بين كائنين، بل إنها وحدة مؤقتة وزائلة، لأن الحب الجنسي لا يؤكد على التواصل والاتحاد الإنساني الأخوي، ولا على الفردية الشخصية والاستقلال[٥١].

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩، يقول فرويد بلغة عقلانية وبحس واقعي «إن حبي هو في نظري أمر ثمين بصورة لانهائية حتى إنه لا يخولني حق تبذيره دونما وعي. إنه يفرض علي واجبات ينبغي أن أؤديها ولو اقتضى ذلك تضحيات. فإذا كنت أحب كائناً آخر وجب أن يستحق ذلك الكائن حبي بوجه من أوجه الاعتبار إنني أبعد هنا علاقتين لا تؤخذان بعين الاعتبار في حب القريب الأولى هي العلاقة المستندة إلى الخدمات التي قد يقدمها إلي والأخرى هي التي تستند إلى أهميته الممكنة باعتباره موضوعاً جنسياً... وبالمقابل إذا كان القريب شخصاً لا أعرفه، وإذا كان خلواً من أي صفة شخصية تجتذبني إليه، ولما يقم في حياتي العاطفية بأي دور، فمن العسير جداً أن أشعر نحوه بالمودة...» انظر: فرويد، **عسر الحضارة**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٥٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٨.

(٥١) فروم، **فن الحب**، ص ٩٣ وما بعدها ـ وهو رأي لا يتوافق مع ما يطرحه هربرت ماركوز في كتابه **الحب والحضارة**، الرامي إلى تأسيس حضارة لاقمعية تتيح للجانب الإيروسي إمكانية =

هذه الرؤية النقدية تشابه رؤية رايك حول الجنس والحب، إذ يعتقد رايك أن فرويد كان مخطئاً عندما أرجع الحب إلى الجنس وعده مكفوف الهدف أو متسامياً أو تصعيدياً. فالحب ينشأ من دوافع الأنا ورغبة تحقيق الذات. والمحبوب يشكل الأمل في تحقيق الأنا المثالية المتخيلة بحسب الاستيهامات اللاواعية والصور الخيالية المرسومة في لاشعور الذات أو في شعورها. والمحبوب كما يقول رايك «هو بديل (Substitute). إنه الوريث لمثال الأنا. فهذا المثال، وقد انزاح من ذات خيالية إلى شخص متخيل، تتثبت في النهاية على شخص واقعي بخصال نادرة في روعتها، ومدهشة في تضافرها. . . وليس ثمة حب من أول نظرة لأن كل شيء كان معداً من الناحية السيكولوجية. والوقوع في الحب يعني ملاقاة الصورة المتخيلة. . .»[٥٢].

الحب ليس كما يرى التحليل الفرويدي جنسي الأصل. والغاية أنه «ليس جنساً مكفوف الهدف أو مكبوحه، بل على العكس، فإن الحب يساعد على كف الجنس وما فيه من توحش. ليس الحب من فعل الدافع الجنسي، وإنما برز إلى الوجود كمنافس له. . .، ليس الحب جنساً متحولاً، بل هو الذي حول الجنس: فقد جعل موضوع الجنس اللذة الحسية موضوعاً للحب فضلاً عن كونه موضوعاً للرغبات الجنسية. . .»[٥٣].

= للتحرر من آليات القمع التي يفترضها فرويد بالضرورة في كل مجتمع بشري، بالتالي فما يطمح إليه ماركوز من مناقشة نظرية الغرائز الفرويدية هو قيام تصعيد لاقمعي وحضارة غير قمعية، على اعتبار أن ما يطرحه فرويد في كتاباته لا يتجاوز الجانب التاريخي ـ الزمني، ويتعلق من جهة ثانية بأطر تنظيمية اجتماعية معنية. فما هي العلاقة الضرورية بين زيادة الحريات والقمع في الإطار الحضاري بحسب التصور الفرويدي؟ وبذا فإن مبدأ الواقع يبقى هو المسيطر والعوز والحاجة مسيطرة عليها من قبل مبدأ الواقع. انظر: هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ٣٣ وما بعدها و١٧٧، وهو لا يعطي للحب دلالات أوسع مجالاً كما هو الحال عند فروم بل يبقى فرويدياً، ومعنى الحب عنده ذو دلالة جنسية، تبحث عن ما يحقق تلقائيتها بعيداً عن القمع الحضاري والذي جعل من الإيروس مكرساً لأجل البنية العائلية ووفقاً لما يريد النظام الرأسمالي السائد رغم الحريات المتاحة. يقول روبنسون محللاً ماركوز «لقد أصبح الحب واجباً وعادة، تحدده بعناية أيديولوجية الإخلاص لأحادية الزواج. وأضحت الوظيفة الوحيدة له، إلى جانب الإبقاء على النوع وظيفة صحية تبقي على القدر اللازم من الصحة البدنية والعقلية لضمان استمرار أداء الجهاز الاقتصادي. . .» وهو رأي متأثر بفكرة رايك النقدية تجاه الجنس وعلاقته بالنظام الحضاري السائد. انظر: بول أ. روبنسون، **اليسار الفرويدي**، ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ١٢١.

(٥٢) رايك، **الحب بين الشهوة والأنا**، ص ٢٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٢ و٩٥ وما بعدها.

على الرغم من الاختلافات بين رايك وفروم، فإنه توجد بعض نقاط التمفصل بين الإثنين، ولا سيما التأكيد على أهمية دوافع الأنا وحاجاتها بمعزل عن الحاجة الغريزية، أي غريزة النوع. غير أن المهم عند رايك هو أن يكون المرء محبوباً لا محباً[٥٤] بعكس فروم الذي يجعل هذه الصفة، ذات علاقة دالة على العصاب والمرض النفسي، فالمهم عنده أن تكون محباً ومحبوباً.

وللتأكيد على أهمية حب الذات والآخرين عند فروم عوامل مهمة، منها ما يتعلق بعوامل فلسفية ودينية واجتماعية ونفسية. وكلها تعزز أهمية شعور وإدراك الإنسان لذاته بصورة فردية مستقلة وحرة كما نرى.

وفيما يتعلق بالجانب الديني، ترد نصوص كثيرة تؤكد الحب الأخوي، بل حتى حب الأعداء، كما هو الحال في قول النص المقدس «أحببْ جارك حبكَ لنفسك» «أحبب عدوك حبك لنفسك». أو «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة، ولكن ليس لي حمية، فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن» فحب الذات لا يتعارض مع حب الآخرين، بل أن الإثنين متعاضدان معاً، فالجامع بينهما هو الإنسان، أي حب الآخر، كأنسان لا بد أن يتضمن حبي لذاتي.

لذلك يحتوي مضمون الفكرة الدينية على حب الذات، بقدر ما يحتوي على حب الآخرين، أي «أن حب نفسي يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالحب لأي كائن آخر»[٥٥]، بل هنالك ترابط وبعد سيكولوجي، إذ بمقدار ما أجعل الآخرين موضوعاً لحبي، فلابد أن أحب ذاتي، أو أن تكون ذاتي موضوعاً للحب أيضاً. هذا يعني أن حب الآخرين وحب الذات مترابطان ويستلزم أحدهما الآخر، إذ أن «اتجاهاتنا نحو الآخرين ونحو أنفسنا، وهي أبعد ما يكون عن التناقض، مترابطة بشكل أساسي»[٥٦]، فالرابط بين حب الذات والآخرين هو الإنسان، ما يتجسد في ذلك الفعل (الحب) من صفات إنسانية عميقة. لذا فإن «التأكيد الرئيسي المحتوى، في الحب، موجه نحو الشخص

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٥ و٦٥ ـ ٧٧. ويعتقد فروم أن الشخص عندما يكون همه أن يكون محبوباً لا محباً فهو عصابي مريض بل وأناني وحبه عقيم وغير إنساني. انظر: فروم، **فن الحب**، ص ١٥٠.

(٥٥) فروم، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

المحبوب كتجسيد للصفات الإنسانية أساساً. إن حبك لشخص يتضمن حبك الإنسان كإنسان»[٥٧].

ومن العوامل الفلسفية تأثره بالجانب الذي يؤكد أهمية الذات وقيمتها ومركزيتها، ومن ثم أحقيتها في الحب والتقدير، سواء في فلسفات أرسطو وسبينوزا[*] ونيتشه مع الأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات مع نيتشه[**] وأغلب فلاسفة المدرسة الوجودية، وفويرباخ وماركس، مع انتقاده لمارتن لوثر وكالفن وكانت[***].

إن حب الذات عند فروم معيار للحب الحقيقي، بمعنى أن أي حب لا يتضمن حبك ذاتك، فإنه لأبعد حباً بنظر فيلسوفنا. ولابد أن يكون حب

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٩، وفروم، **الخوف من الحرية**، ص ٩٧ وما بعدها. ويقول ماركس معززاً الجانب الإنساني للعلاقات بين الأفراد أنفسهم إن «الحياة الفردية والحياة النوعية للإنسان ليستا مختلفتين رغم أن.. نمط وجود الحياة الفردية هو نمط خاص أكثر أو عام أكثر للحياة النوعية أو أن حياة النوع هي حياة فردية خاصة أكثر أو عامة أكثر». انظر: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢١٧.

(*) يقول فروم إن فلسفة الأخلاق عند أرسطو سبينوزا، ترى محبة الذات فضيلة لا رذيلة. . . انظر: فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٥٦.

(**) ينتقد كلاً من نيتشه وشتيرنر في أنهما على الرغم من أنهما يقفان بالضد من كانط ولوثر وكالفن، في مسألة كره الذات أو عدم حب الإنسان لذاته والأنانية، يقول: «فقد اتفقا معهما على افتراض أن حب المرء للآخرين وحبه لنفسه بديلان، وهما يندان بحب الآخرين بوصفه ضعفاً وتضحية ذاتية ويفترضان أن الفضيلة هي الأثرة والأنانية. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦. لكن يلاحظ أن فروم يحاول تبرير موقف نيتشه ويتوافق معه مبدئياً لأنه برأينا أحد مصادره الفلسفية، فعلى الرغم، من انتقاد (نيتشه) الغيرية وحب الآخرين، والتأكيد على الأنانية، فإن الحب كما يقول فروم «الذي يهاجمه له جذوره لا في قوة المرء، بل في ضعفه. . .» (ص ١٥٩). إن فروم يتوافق مع نيتشه في أن المهم هو الفرد، الذات لها قيمة كبرى عند الاثنين، إلا أن مصدر النقد الموجه إلى نيتشه من قبل فروم هو في إلغاء نيتشه قيمة حب الآخرين التي هي ذات دلالة عظيمة عند فروم، إلا أنه مع ذلك فالحب عند نيتشه أيضاً إنتاجي ومرتبط بالعطاء بقوة الحب، «ظاهرة من ظواهر الوفرة، مقدمته المنطقية هي قوة الفرد القادر على العطاء. الحب توكيد وإنتاجية. . .» وعلى أية حال، تظل الحقيقة كما يقول فروم هي «أن نيتشه قد ترك مشكلة العلاقة بين محبة الذات ومحبة الآخرين بوصفها تعارضاً غير محلول» (ص ١٥٩ ـ ١٦٠).

(***) يقول فروم ناقداً كانت مميزاً له عن كالفن ومارتن لوثر: «على الرغم من أن كانت يظهر احتراماً لسلامة الفرد أكثر مما يظهره كالفن أو لوثر، فإنه ينكر حق الفرد في العصيان حتى في ظل أشد الحكومات طغياناً، ويجب أن يعاقب بما لا يقل عن الموت إذا هدد صاحب السلطة العليا، ويؤكد كانت الميل الفطري إلى الشر في طبيعة الإنسان الذي من الضروري لقمعه وجود القانون الأخلاقي، لئلا يصبح الإنسان بهيمة ويؤول المجتمع إلى الفوضى الهمجية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الآخرين متضمناً بحبك ذاتك، وأن أي حب لا يتضمن حب الذات، فإنه لا يمكن أن يوصف بالحب[٥٨]. إن الحب صفة إنسانية متجذرة في الذات البشرية، فلا يمكن أن يكون الإنسان في موقع الذي يحب الآخرين وكارهاً لذاته في الآن نفسه. إنها مغالطة منطقية وشعورية، فالأصح أن حبك للآخرين يتضمن حبك لنفسك. وهي مقدمة سيكولوجية سليمة أساسية للحب الإنساني برأي فروم[٥٩]، فالحب الحقيقي والإنساني هو أن تحب ذاتك والآخرين معاً. وأي نفي لحب الذات بالخصوص لا يمكن قبوله عند فروم.

الحب الإنساني الفرومي لا يعني مفهوماً مجرداً، بل حب الإنسان لأنه إنسان بوصفه غريباً أو معروفاً بالنسبة لك، فهو إنسان. ومن ثم فهو مقدمة للحب الحقيقي الذي يروم نشره (فروم) في ثقافة عصره الرأسمالي ـ الاستهلاكي المغترب. وهو يقول إن «حب الإنسان كإنسان ليس ـ كما يفترض كثيراً ـ تجريداً يأتي (بعد) حب الإنسان لشخص بعينه أو توسيعاً للتجربة مع «موضوع» نوعي، إنه مقدمته بالرغم من أنه يتم اكتسابه ـ توليدياً ـ في العلاقة مع الأفراد المعنيين»[٦٠].

ودفعاً لأي التباس، يسعى فروم إلى بيان الفرق بين مصطلح الأنانية وحب الذات. الأنانية هي تعبير عن كره للذات، لا السعي نحو ما ترغبه أو تريده بمعزل عن أي شأن آخر، فالبعد السيكولوجي العميق يوضح أن الأناني شخص كاره لذاته، رغم التأكيد الظاهري لحبه لذاته. الأنانية ليست متطابقة مع محبة الذات، بل هي تطابق عكسها. «إن الأنانية نوع من الشره، وهي مثل كل الشره تحتوي على زعزعة نتيجة عدم وجود إشباع حقيقي إطلاقاً. . .»[٦١]. فالشخص الأناني بالنتيجة السيكولوجية هو شخص كاره لذاته، إذ أنه دائم القلق وغير مطمئن على تحقيق حاجاته، وهو كاره لأي تفوق قد يحققه غيره، خائف من عدم قدرته على تحقيق ما يرغب به، فإن «هذا النوع من الأشخاص ليس مغرماً

---

(٥٨) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ٩٨، وفن **الحب**، ص ١٠٠.

(٥٩) فروم، **فن الحب**، ص ٩٨ وما بعدها. الحب هو ذو أصل أنثربولوجي ومعبر عن حاجات إنسانية متجذرة في الطبيعة البشرية، فهو لديه حاجات بيولوجية لحفظ ذاته وحاجات لحفظ نوعه، منها حاجات للاتصال مع الآخرين وتحقيق ذاته وحاجات الأمان والحب، وفضلاً عن ذلك فهو حاجة ذات أصل وغاية اجتماعية للارتباط بالآخرين عن طريق الحب.

(٦٠) فروم، **الهروب من الحرية**، ص ٩٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٨، وفروم، **فن الحب**، ص ٩٦ وما بعدها.

بنفسه أساساً، بل هو يكره نفسه حتى الأعماق»[٦٢]. إنها حالة تعويضية لنقص يعانيه الأناني من كره للذات وعدم احترامها من قبل النمط الاجتماعي، الثقافي السائد، ولا سيما المجتمعات الغربية الحديثة. وأي تاكيد للذات بصورة أنانية هو حالة تعويضية لهذا النقص السائد، المتولد بفعل الحضارة التي تعزز نكران قيمة الذات واحتقارها. لذا فإن «الأنانية كامنة في نقض التأكيد للنفس الحقيقية وحجيتها؛ أي للوجود الإنساني العيني بكل إمكانياته. إن (النفس) التي يعمل الإنسان الحديث لصالحها هي النفس الاجتماعية، هي نفس تتشكل أساساً بدور الفرد الذي من المفروض أن يقوم به، والذي هو في الواقع مجرد قناع ذاتي لوظيفة الإنسان الاجتماعية الموضوعة في المجتمع»[٦٣]. وهذا المعنى يجسد البعد الاجتماعي للدعوة الفرومية للاهتمام بالحب.

الأنانية نتيجة وليست سبباً، وعارضٌ لمرض اجتماعي ـ اقتصادي سيكولوجي انسحب على شخصية الفرد الغربي. إن الأنانية لا تتوافق مع الحب الأصيل أو الحب الإنتاجي[٦٤]، لأنها بكل بساطة لا تعبر عن حقيقة الإنسان الطبيعية، ألا وهي حب الآخرين كحبه لنفسه. أما أن ينعزل عن الآخرين، ويحب ذاته، فهي أنانية بالمعنى الدقيق. وكذلك الحال في كراهيته لنفسه وحبه للآخرين، فالأمر سيان، وكلاهما مرفوض عند فروم، إذ «أن الأشخاص الأنانيين عاجزون عن حب الآخرين، ولكنهم ليسوا قادرين على حب أنفسهم بالتالي»[٦٥].

عالم الأنانية منحصر في تحقيق ما تطمح إليه فحسب، لا يَرغب في التواصل الإنساني الاجتماعي، وتحقيق الحب الإنساني مع الآخرين وكل محاولة متكررة منه نحو تأكيد ذاته لا تعكس إلا حقيقة مشاعره ونقص حبه

---

(٦٢) فروم، **فن الحب**، ص ٩٨، يقول فروم: «الأنانية وحب الذات أبعد من أن يكونا متماثلين، إنهما ضدان بالفعل. الشخص الأناني لا يحب نفسه كثيراً، بل يحبها قليلاً جداً، إنه في الواقع يكره نفسه» (ص ١٠١)، طبعاً الحديث يدور هنا على المستوى اللاشعوري للشخص الأناني، لا على مستوى وعيه وشعوره فهو لا يؤمن بأن أنانيته نابعة من كرهه لذاته.

(٦٣) فروم، **الهروب من الحرية**، ص ٩٩.

(٦٤) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٠٥.

(٦٥) فروم، **فن الحب**، ص ١٠١. على عكس رؤية نيتشه والتي تخالف ذلك تماماً، إذ إن محبة القريب لا تلتقي مع محبة الذات، فإن أي حب للذات حسب نيتشه يتصادم مع حبك القريب والأخيرة بحصولها، تنفي برأي نيتشه محبة الذات، وهو ما يخالف رؤية فروم. قارن ذلك بـ: فريدريش نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**، نقله عن الألمانية علي مصباح (كولونيا؛ بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، ص ١٢٣ وما بعدها.

الحقيقي لذاته[٦٦]. فالأنانية لا تتوافق مع حب الذات، وهما لا يتماثلان، بل هما من الضد بحيث إن الأنانية هي كره للذات[٦٧]. وبهذه الرؤية الفلسفية يفند فروم رؤية فرويد حول الأنانية أو النرجسية. يعتقد فرويد أن الأناني يحب ذاته، على عكس ما يرى فروم، لأن الحب عند الأخير لا يتجزأ، فحبك لذاتك وللآخرين وللعالم هو نفسه، لا تختلف ماهيته، فالحب الأصيل كما يقول فروم هو تجسيد للصفات الإنسانية، بل هو «تعبير عن الإنتاجية ويتضمن الرعاية والاحترام والمسؤولية والمعرفة...»[٦٨]. لأن الحب الإنتاجي يؤكد حب الآخرين والذات لأنها عملية موحدة غير متناقضة. لذا فالآخرون ونحن موضوعان لحبنا معاً: «إن المواقف من الآخرين ومن أنفسنا، البعيدة عن أن تكون متناقضة، هي موحدة»[٦٩].

وربما من الأهمية ذكر رؤية كيركغارد الوجودية الصوفية للحب وفعل الحب، وعلاقتها بحب الذات والأنانية، إذ سيناقش كيركيغارد الحب والمحبة، من منظور مسيحي مؤكداً أهمية العلاقة بين الله والإنسان، فضلاً عن ذلك

(٦٦) فروم، **فن الحب**، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠١ وما بعدها

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩٩، وفروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٦٢ وما بعدها. كثيرون من الفلاسفة والمفكرين يؤكدون على أهمية التبادل المهم في العلاقة الإنسانية بين الفرد والمجموع أو الرجل وحبيبته أو الإنسان مع الطبيعة، مع الاحتفاظ بالمسافة التي تفصل بين كينونة كل منهما عن الآخر، فعلى سبيل المثال (ماكس شلر) يفرق بين حب الذات والأنانية، فالأخيرة مرتبطة بقيمة من القيم عكس الأنانية القائمة على الانفعال الوجداني، فالأساس الحب، وليس التعاطف، فالحب هو أساس التعاطف مع الآخرين والعالم والأشياء، والحب عنده أوسع مدى وأعمق وهو فعل تلقائي ومباشر وعفوي، عكس التعاطف الذي ينحصر في إطار الفعل السلبي نحو الآخرين، فكل أنواع الحب لا تعبر عن معنى الحب الحقيقي إلا من خلال تأكيدها على الفعل والشعور المتبادل. انظر: إبراهيم، **مشكلة الحب**، ص ٧٣ وما بعدها، وهي رؤية قريبة من رؤية فروم التي تؤكد أهمية العلاقات المتبادلة، وأهمية الإنتاجية في الحب بين الأفراد أنفسهم أو مع العالم المحيط بهم، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الحب عند شلر منحصر في إطار الكائنات العاقلة فحسب، عكس فروم الذي يوسع الحب دلالياً ووظيفياً. ونجد كمثال آخر عند فويرباخ الذي أعطى أهمية كبيرة للاهتمام والعطاء ونكران الذات والأنانية في دلالة الحب، وتميزه بين الحب النفعي وغير النفعي، المهم أن الحب هو الأساس عند فويرباخ للعلاقات الإنسانية، ولكل أخلاق أو دين وعلم وفلسفة، انظر: أحمد عبد الحليم عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ** (بيروت: دار التنوير؛ دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧، ويلاحظ مدى الأثر البالغ الذي تركه فويرباخ في فروم في أهمية الحب ودوره الفاعل. انظر: فاليري ليبين، **فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة زياد الملا؛ مراجعة تيسير كم نقش (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٦٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٦٣.

تأكيده نكران الذات كونها أنانية، ولا سيما في حب الله أو علاقة الإنسان بالله وتحقيق النزاهة في فعل الحب. اللحظة الأبدية غير اللحظة العابرة في فعل الحب، فالأولى حقيقية والثانية زائفة.

وفعل المحبة عنده أهم من المحبة، على اعتبار أن المحبة ممارسة وجوديه تكشف للإنسان ما هو أبدي ومستمر لا ما هو زائل وحاضر وآني. فالحب يرتبط بعلاقتي مع الله والآخرين من جهة أبدية. أما إنكار الذات فهو جزء مهم في فعل المحبة عنده، لأن ذلك يعني إلغاء الحاضر والآني والفوري وتأكيد الأبدية مع الله[٧٠].

ويقول كيركغارد معززاً رؤيته الدينية الوجودية: «.. إن المحبة وفقاً لفهم اللحظة الحاضرة أو الفورية لا يعدو أن يكون حب الذات، وبالتالي يكون من الأنانية أن نتحدث على هذا النحو عن المحبة. ومن الأنانية أيضاً أن نفوز بهذا الرضا، الحب الصادق هو حب إنكار الذات. ولكن ما هو إنكار الذات؟ إنه بالضبط أن نتخلى عن اللحظة الحاضرة وعن الفوري...»[٧١].

هذا الفهم هو قريب من منظومة الفكر البروتستانتي عند لوثر وكالفن اللذين انتقدهما إريك فروم. فالأخير لا يحبذ أي فكر يلغي مركزية الذات وقيمتها في التعاطي مع العالم المحيط بها.

إن الحب الإنساني عند فروم يتضمن تأكيد الذات وإنتاجيتها وإرادتها وحريتها. وأي كره للذات وانكارها، رغم ادعاء الأناني عكس ذلك، هو فعل يمارس في ظل غياب الإنتاجية، والذي يؤدي إلى أن يكون كل فعل وحركة

---

(٧٠) جان فال [وآخرون]، **نصوص مختارة من التراث الوجودي**، ترجمة فؤاد كامل، نصوص فلسفية (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٣٥ وما بعدها. أما عند نيتشه فإن محبة الذات أهم من محبة الآخر (القريب) إذ إنه يؤكد على الذات وقيمتها قائلاً: «أراكم تتكالبون على القريب ولكم كلمات جميلة عن ذلك، لكنني أقول لكم: إن محبتكم للقريب إنما هي قلة محبتكم لأنفسكم... هل أنصحكم بحب القريب؟ بل إنني لأفضل أن أنصحكم بالهروب من القريب وبحب البعيد». انظر: نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**، ص ١٢٣.

(٧١) فال [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٧، في الحقيقة لا يلغي كيركغارد محبة الإنسان ذاته، إلا لكونها معبرة عن السطحية والآنية في العلاقة مع الله. ويقول نيتشه بالضد من هذا القول إن نكران الذات دلالة على حياة مقفرة، ليس باليد حيلة، على المرء أن يحاسب، من دون هوادة، مشاعر التفاني والتضحية في سبيل القريب، وأخلاق نكران الذات كلها ويسوقها إلى المحكمة». انظر: فريدريش نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجار؛ مراجعة موسى وهبة، أمهات النصوص الفلسفية (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٦٣.

للإنسان خاوية وعديمة الشأن. والأناني شخص غير منتج من جهة الحب، وهو لا يطمح إلى تحقيق ذاته الحقيقية المنتجة، بل إنه شخص يعوض خوفه وبؤسه وعدم إشباع رغباته وإمكانياته الحقيقية، كل ما يرغب به هو تعويض لنقص لاشعوري يعانيه[٧٢].

ونجد عند الفيلسوف الألماني الصوفي المسيحي إيكهارت ما يؤكد أهمية حب الذات والآخرين، فيقول: «إذا أحببت نفسك فقد أحببت كل شخص آخر كما تفعل إزاء نفسك، وطالما أنك تحب شخصاً آخر أقل مما تحب نفسك، فلن تنجح حقاً في حبك نفسك، ولكن إذا أنت أحببت الجميع على السواء بما في ذلك نفسك، فسوف تحبهم كشخص واحد، وهذا الشخص هو كلا الله والإنسان، ومن ثم سيكون شخصاً عظيماً، وعلى حق، ذلك الذي هو يحب نفسه ويحب جميع الآخرين على حد سواء»[٧٣].

إن مبررات أهمية القول بحب الآخرين وحب الإنسان لذاته نابعة كما قلنا سلفاً من عوامل كثيرة، منها ديني تؤكده النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية وكتابات اللاهوتيين الصوفيين كإيكهارت في التأكيد على محبة القريب ومحبة الغريب. وهي معانٍ نابعة من تأثره بالفكر الحسيدي اليهودي الذي يؤكد على محبة الجار القريب والتسليم لله ومحبته[٧٤].

علاوة على ذلك نلمس عاملاً فلسفياً تحفل به نظرية فروم النقدية التي تركز على أهمية حب الذات والآخرين، ولا سيما نصوص فلاسفة النزعة الإنسانية، سبينوزا وماركس وفويرباخ وشلر ومارتن بوبر[٧٥] وبول تيلش[٧٦].

---

(٧٢) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٦٤. إن فروم يعتقد أن الأناني ليس شخصاً يكره الآخرين فحسب بل إنه يكره نفسه.

(٧٣) فروم، **فن الحب**، ص ١٠٤، هذا الفهم للحب عند إيكهارت يعد مصدراً مهماً من مصادر فروم الدينية الصوفية، ضمن نظريته النقدية.

(٧٤) انظر مادة الحسيدية، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص ٥١٩ ـ ٥٢٧.

(٧٥) يعد مارتن بوبر (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) من الشخصيات المهمة المؤثرة في فكر فروم الإنساني، ولا سيما من الجانب الديني ـ اليهودي ذي النزعة الإنسانية وأقصد الحسيدية، حيث إن بوبر يؤكد على أهمية العلاقات المتبادلة والانفتاح مع الآخر، ولا سيما في كتابه **الأنا والأنت** فالحوار برأي بوبر لا بد أن يكون بين أنداد «الأنا» و«الأنت» لكي تتحقق غاياته. فضلاً عن اهتماماته بالعلاقة بين الأنا والعالم، انظر: عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٤)، ص ٨٠.

(٧٦) يقول تيليش في كتابه **الآن الأبدي**: «الحب هو الكلمة التي أحبها للتعبير عن إبداع =

وأخيراً وليس آخيراً هنالك بعد اجتماعي ـ نفسي تدفعه عوامل منهجية خاصة بفروم ونظريته الاجتماعية النقدية التي ترمي إلى التأكيد على أهمية التواصل الاجتماعي لكي يكون بمقدور الإنسان تحقيق طبيعته الإنسانية، إذ إن «هناك عنصراً واحداً هاماً هو أن الناس لا يستطيعون أن يعيشوا بدون نوع من التعاون مع الآخرين. . .»[(٧٧)].

إنّ التواصل الاجتماعي يعطي للإنسان قيمة إنسانية حقيقية وأماناً وحلاً لعزلته واغترابه، مهما كانت أنماط التعلق بالآخرين، وبغض النظر عن سلبية أو إيجابية نمط الاتصال مع الآخرين، فإنهما علاج لعزلته ووحدته واغترابه[(٧٨)].

إن إريك فروم يستفيد من كل نص، سواء أكان دينياً وصوفياً أم فلسفياً أم علمياً إنسانياً، ليؤكد فكرته حول الحب الاجتماعي الإنساني الأخوي ذي التوجه الديني.

ولأجل فهم دلالة الحب الوظيفية الاجتماعية (العلاجية) عند فروم، سوف نحاول أن نبين أنواعه وطبيعته وعوائق ممارسته وأهمية ملابساته. إلا أننا نود توضيح مسألة مهمة، ألا وهي أن مدخل الحب عند فروم مدخل نقدي، أي أنه لا ينشغل بماهية الحب بقدر ما ينشغل بفهم علة غياب الحب بوصفها ظاهرة اجتماعية متأطرة اقتصادياً ضمن حيز الحضارة الغربية الذي يعزز أنماط الحب الزائف وكل أشكال تغييب الذات. ولذلك يقول: «إذا تحدثنا عن الحب في الحضارة الغربية المعاصرة، فإننا نقصد أن نتساءل ما

= الروح. . . والحب ليس عاطفة جياشة، إنه دم الحياة، قوة وحدة المنفصل، والقوة بدون حب تفضي إلى الانفصال والإدانة والسيطرة على الضعيف. إن الحب يوحد المنفصل». انظر: تيليش، **زعزعة الأساسيات**، ص ١٠.

(٧٧) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٤. وهي فكرة مشابهة لفكرة ماركس أثناء نقده للاغتراب في علاقة العامل بمنتوج عمله وعلاقاته بعمله (وصاحب العمل). وكذلك وهو المهم، علاقة الإنسان بالآخرين أو بالآخر، وهو ما يؤكد أهمية التواصل الاجتماعي عند ماركس إذ يقول في **مخطوطاته** «ما هو صحيح عن علاقة الإنسان بعمله، بمنتوج عمله وبنفسه، صحيح عن علاقة الإنسان بالآخر وبعمل وموضوع عمل الآخر. . . إن ضياع الإنسان، وبشكل عام، كل علاقة يوجد فيها الإنسان مع نفسه لا تصبح راهنة، لا تجد تعبيرها إلا في العلاقة التي يوجد فيها الإنسان مع البشر الآخرين. . .». انظر: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ١٨١.

إذا كان البناء الاجتماعي للحضارة الغربية والروح المترتبة عليه مفضيين إلى تطور الحب. إن طرح السؤال هو الرد عليه بالسلب، فما من مراقب موضوعي لحياتنا الغربية يمكن أن يشك في أن الحب. . . هو ظاهرة نادرة نسبياً، وأن مكانته قد احتلها عدد من أشكال الحب الزائف، والتي هي في الواقع أشكال عديدة لتفكك الحب»[٧٩].

إن السؤال عن الحب سؤالٌ فلسفي يهدف فروم من ورائه إلى كشف غيابه اجتماعياً، ودور الحضارة كنمط موجه استطاع أن يحقق له حضوراً زائفاً ومشوهاً. بل إنه سؤال ينطوي على رؤية نقدية للحضارة الغربية الرأسمالية القائمة على الاستهلاك والربح والبيرقراطية وغياب الإنسان وغياب المصلحة الذاتية المرادفة للفضيلة وسيادة نمط مرادف للأنانية[*].

إن الحب عند فروم هو الحب الإنتاجي؛ أي الحب المتضمن لعناصر تعزيز التضامن والمشاركة والتواصل مع الآخرين مع التأكيد على الذات الفردية في الوقت نفسه، من اهتمام ومسؤولية والاحترام والمعرفة.

والمعنى الذي يريده فروم من الحب لا يعني به نمطاً للتواصل مع الآخرين لتحقيق الذات الحقيقية أو السعادة الاجتماعية ونبذ العزلة فحسب، بل إنه نمطٌ لفهم العالم بالإضافة إلى العقل، فهو يقول إن «الإنسان يفهم المادة عقلياً وانفعالياً من خلال الحب ومن خلال العقل. . .»[٨٠].

الحب الفرومي فن كأي فن من فنون الحياة، الموسيقى والرسم والطب والهندسة، بل هو الحياة، فعليه ينبغي إدراكه كممارسة وفهمه من الناحية النظرية. بل إن فهم الفشل الذي مني الحب به وغيابه عن الوعي الغربي يحتاج، كما يرى فروم، إلى نظرة جديدة، مناطة بإدراك الحب كباقي الفنون الحياتية كالموسيقى والرسم والنجارة والطب وغيرها[٨١].

---

(٧٩) فروم، **فن الحب**، ص ١٣٣.

(*) يقول فروم مؤكداً فكرة سبينوزا حول الترابط بين المصلحة والفضيلة، فبالعكس أخذ يسود نمط يهتم بالمكاسب المادية والسلطة والنجاح و«بدلاً من أن يكون مرادفاً للفضيلة، أصبح التغلب عليه وصية أخلاقية»، انظر: فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٨١) فروم، **فن الحب**، ص ٢١ وما بعدها.

وهذا يولد عندنا قناعة بأن إشكالية الحب هي ذات مدخل نقدي للحضارة الغربية، **فضلاً** عن رسم صورة علاجية للأزمة التي تسيطر على الحياة الغربية. **من هنا** قلنا بأن فروم يهتم بالجانب الوظيفي للحب كرؤية علاجية لحالة مرضية سائدة.

والحب الإنتاجي يمتلك ماهية واحدة في كل الأحوال، سواء في حب الأم أو المرأة أو الآخرين أو الذات، أو الطبيعة والعالم والله، على الرغم من الأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات الموجودة التي لا ينفيها فروم(٨٢).

الحب الفرومي هو تأكيد للإنسانية؛ أي إنسانية الإنسان ذاته، وتعميق فرديته وتواصله مع الآخرين بشكل يعكس إرادة ونشاط وحيوية هذا الكائن الفردي ـ الاجتماعي.

إن نظرية الحب عند فروم مرتبطة بالإنسان، بل إنها لا بد أن تبدأ بفهم الإنسان وأزمة الوجود الإنساني(٨٣).

أكثر من ذلك، إنه الحل لمشكلة الانفصال وتفكك العلاقات الاجتماعية بفعل الأنظمة السياسية، الرأسمالية والاشتراكية، التي جعلت الإنسان خاضعاً لإرادة مصالحها ونظام تحكمها القمعي القائم على مسخ الإنسان وسحق هويته وشخصيته، بفعل التطابق أو الامتثال والروتين وسيطرة الآليات البيروقراطية والاستغلال والمزاحمة والربح كمنطق وحيد للعلاقات الاجتماعية، والتي تحولت إلى علاقات سوق لا يحكمها سوى السرعة والربح والمزاحمة والتنافس. . . إلخ.

إن الحب الإنتاجي هو الحل لمشكلات الإنسان الذي يعاني من اغتراب وضياع كينونة ذاته الإنسانية. والحل لا يكمن في الممارسات الجماعية والطقوس، ولا في المساواة القطيعية مع الآخرين والامتثال القطيعي كما يسميه فروم، ولا في النشاط الإبداعي(٨٤)، بل في الحب الإنتاجي: «إذ

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٤ وما بعدها، وفروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٣١.

(٨٣) فروم، **فن الحب**، ص ٢٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

يكمن الحل الكامل في تحقيق الوحدة بين الأشخاص، تحقيق الاندماج مع شخص آخر، في الحب»(٨٥).

ويعتقد فروم أن أزمة الإنسان الحقيقية هي في قهر الانفصال والعزلة المترتبة من عوامل انفصاله عن حالة الطبيعة، والتي ولدت شعوراً بالخوف والوحدة والاغتراب، فما هو الحل؟!... إنه يكمن بلا ريب في الاشتراكية الإنسانية، فهي الأمل اليوتوبي للخلاص من التدهور الحضاري.

إن الصراع بين الحرية السلبية ـ التحرر من ـ والحرية الإيجابية ـ التحرر لأجل ـ يولد للإنسان بدائل للاختيار على النحو الفردي السيكولوجي وعلى النحو الأنثروبولوجي الاجتماعي، فإما مواجهة العزلة أو الهروب. لذلك يرى فروم أن «أعمق حاجة عند الإنسان هي الحاجة إلى قهر انفصاليته، هي ترك سجن عزلته»، وهي مشكلة قديمة ـ حديثة، شاملة وحاضرة في الأديان والفلسفات، بل إنها مشكلة إنسانية تتنوع وتتعدد الإجابات والحلول بصددها على مر التاريخ. فكيف يقهر الانفصال؟ وكيف تتحقق للإنسان الذات الحقيقية لا الزائفة؟ هذه الأسئلة المهمة يطرحها الإنسان على مر تاريخه، إذ «يواجه الإنسان في كل العصور والثقافات بحل المشكلة الوحيدة عينها ـ مشكلة كيفية قهر الانفصال، كيفية تحقيق الوحدة، كيفية تجاوز الإنسان لحياته الفردية وإيجاد كفارته...»(٨٦).

إنها مشكلة واحدة، إلا أن الإجابات عنها متعددة. إن تاريخ الإنسان هو تاريخ تجاوز عزلته ووحدته الأخلاقية(*). فلا بد من مخرج تواصلي يلغي

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢. هذه الرؤية الفرومية هي ترديد لرؤية فويرباخ في النزعة الإنسانية وأهمية التواصل مع الآخرين، وأهمية الحب في فلسفته الأنثروبولوجية، فالحب نشاط إنساني تواصلي يقضي على حالة العزلة والتفرد الإنساني، إذ يقول: «غير صحيح القول بأن الإنسان يوجد لنفسه ويحيا بمفرده. إن وجوده لنفسه يتساوى مع (العدم)، فالذي يقول موجود يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويجد نفسه في تركيبات عديدة مع أكثر من وجود. ومن يقول العدم أو اللاشيء يعبر بهذه الكلمة عن العزلة، إن الإنسان يحب بل هو مجبر أن يحب، والحب هو الوحدة بين البشر». انظر: عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١٧٢.

(٨٦) إريك فروم: **فن الحب**، ص ٣٠ ـ ٣١، و**المجتمع السليم**، ترجمة محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ٩٠ وما بعدها.

(*) يستخدم فروم مصطلحي الوحدة الأخلاقية والعزلة الأخلاقية بالمعنى نفسه للدلالة على كل حالة اغتراب يمر الإنسان بها من شعور وإدراك ووعي مغترب عن الآخرين، وتحديداً انفصال أو اغتراب عن القيم والرموز الأخلاقية والأنماط السائدة، فالتعلق الأخلاقي والقيمي أو المعاييري =

العزلة القاتلة. والحب هو المخرج الوحيد ضمن آليات عديدة في خطاب فروم النقدي تحاول أن تضع حلاً وعلاجاً لأزمة الوجود البشري كالاشتراكية الإنسانية التي تخلق المجتمع السليم.

ولطالما تساءلنا عن معنى الانفصال وما هي دلالته الضرورية وقيمتها؟ يتضمن الانفصال(*) دلالة سياسية، وكأن كل محاولة فروم النقدية في هذا الباب هي ترديد لآراء الفكر السياسي وأطروحات المجتمع المدني في تحقيق المجتمع الإنساني والسعادة الحقيقية من خلال الانفصال عن الطبيعة، والعيش وفق مجتمع يقوده تنظيم اجتماعي ـ اقتصادي يتيح للإنسان تحقيق ذاته الحقيقية. فضلاً عن دلالة الانفصال السيكولوجية والأنثروبولوجية التي تؤكد مراراً وبشكل مستمر البعد النقدي لخطاب فروم الفلسفي تجاه العصر الحديث وأزمات الإنسان المتولدة بفعل العقل الحديث من كوارث وحروب وأوهام وشعارات أثبت الزمن زيفها، من أنها لم تأتِ لترعى الإنسان بل لتهلكه وتجعله مغترباً!

إن الحب الفرومي لا يتلاءم مع الحب التكافلي (السادي ـ المازوخي) أو السيطرة والخضوع، فالحب لا يتلقى أوامره واندفاعه نحو الآخرين بفعل الخضوع أو السيطرة، إذ أن هذا النوع من الحب التكافلي هو نوع زائف، إنه يلغي فردية الإنسان، ويؤكد في الآن نفسه التصاقه وتعلق الإنسان المحب

= بالعالم يلغي أو يقلل من شدة وحدة العزلة أو الاغتراب بغض النظر عن طبيعة التواصل مع العالم أو الآخرين. فالوحدة أو العزلة الأخلاقية هي الاغتراب القيمي عند فروم. انظر: فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٤. يمكن القول إن المعنى الوارد في الوحدة أو العزلة الأخلاقية يشبه دلالة مصطلح فقدان المعايير عند إميل دوركهايم خاصة في دراسته لظاهرة الانتحار والذي برأيه يبرز مدى عمق غياب القيم والمعايير الأخلاقية. انظر: قباري محمد إسماعيل، **اميل دوركهايم** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ١٠٣ وما بعدها.

(*) الانفصال هو الاغتراب بشكل أوسع دلالة عند فروم، فهو يشير إلى ذلك المصطلح للدلالة على كل حالة اغترابية سواء في العمل أو الفكر أو السلوك والاتصال مع العالم والأفراد والدولة وذات الإنسان نفسه. فهو ظاهرة شاملة تعكس مدى سيطرة النظام القائم على الاستهلاك والربح والبيروقراطية على حساب سعادة وفردية الإنسان الحقيقية ووجوده الإنساني. لذلك يقول «الانفصال ظاهرة قديمة تختلف صورته من ثقافة إلى ثقافة، وهو في مجتمعنا الحديث يكاد يكون شاملاً كاملاً فهو يتغلغل في العلاقة بين الإنسان وعمله، وبينه وبين الأشياء التي يستهلكها، وبينه وبين الدولة، وبين غيره من الناس، بل وبينه وبين نفسه...». انظر: فروم، **المجتمع السليم**، ص ٩٠.

بموضوعه. إن السادي والمازوخي معتمدان على موضوع تكافلهما[٨٧].

إن الحب الإنتاجي الفرومي هو الحب الناضج الذي يكفل تحقيق الذات والاتحاد مع الآخرين مع الشعور بالتفرد. إن «الحب الناضج هو الوحدة مع الآخرين» بشرط الحفاظ على تكامل الإنسان، الحفاظ على تفرد الإنسان.. إن الحب الإنساني يجعله يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له أن يكون نفسه، أن يحتفظ بتكامله في الحب يحدث الانفراق: إن اثنين يصبحان واحداً، ومع هذا يظلان إثنين»[٨٨]. بل إنه **شكل من أشكال الإنتاجية** والتواصل الحقيقي مع الآخرين، فهو «**الشكل الإنتاجي لاتصال** الإنسان بالآخرين وبنفسه، وهو يتضمن المسؤولية والاهتمام والمعرفة، والرغبة في نمو الشخص الآخر وتطوره. إنه التعبير عن الحميمية بين إنسانين على شرط محافظة كل منهما على سلامة الآخر»[٨٩].

لا شك في أن الحب هو تأكيد إنتاجي فاعل يتضمن **تعزيز الذات وتأكيد قيمتها وإرادتها الحرة**. وبعبارة أوضح؛ **إن الحب ممارسة الإرادة والحرية** والعمل الحقيقي المعبر عن طبيعة الإنسان الإنسانية، **فاهتمامك بموضوع حبك يعني** «أن تهتم بحياته وتشعر بالمسؤولية حيالها، وليس حيال وجوده الجسدي وحسب، بل حيال نمو كل قدراته الإنسانية وتطورها. وأن تحب إنتاجياً يتنافى مع أن تكون سلبياً أن تكون متفرجاً على حياة المحبوب...»[٩٠].

وفضلاً عن الاهتمام والمسؤولية يضع فروم شروطاً وصفات للحب الحقيقي لا الزائف، فلا بد كما يرى من الاحترام والمعرفة، فهما عنصران مكملان للاهتمام والمسؤولية. إن الحب بدون «احترام الشخص المحبوب ومعرفته، يسود ويؤول إلى الهيمنة والتملك، وليس الاحترام خوفاً ورهبة،

---

(٨٧) فروم، **فن الحب**، ص ٤٣ وما بعدها.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٨٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٤٣، وبصدد الصفات المذكورة، انظر: فروم، **فن الحب**، ص ٥٤ وما بعدها.

(٩٠) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٣٤. يقول ماركس: «إذا كنت تحب بدون أن تولد حباً مبادلاً، أي إذا كان حبك، كحب، لا يولد الحب المبادل، إذا كنت بتجليك الحيوي كإنسان محب، لا تتحول إلى إنسان محب، فإن حبك عاجز وهذا شقاء». انظر: ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ص ٢٦٣.

وكلمة الاحترام في الإنكليزية (Respect) تدل «وفقاً لجذرها Respicere: ينظر إلى: «على القدرة على رؤية الشخص كما هو، وعلى إدراك فرديته وفرادته، ولا يكون احترام الشخص ممكناً من دون معرفته، ومن شأن الاهتمام والمسؤولية أن يكونا أعميين إذا لم ترشدهما معرفة فردية الشخص»[٩١].

إن الحب الفرومي نشاط وعطاء إنتاجي[٩٢]. غايته قهر الانفصال الأنطولوجي البيولوجي معاً، فهو يقول: «لقد أطلت كثيراً في الكلام عن الحب بأنه قهر الانفصال الإنساني، بأنه يحقق الاشتياق إلى الوحدة أو الاتحاد. ولكن فوق الحاجة الوجودية الشاملة للوحدة تنشأ حاجة بيولوجية أكثر خصوصية: الرغبة في الوحدة بين قطبي الذكر والأنثى...»[٩٣].

وللحب دلالة أنطولوجية وبيولوجية. وهي رؤية مشابهة لرؤية فويرباخ، إذ يقول: «أنا لا أستطيع أن أشعر بنفسي أو أن أتعلق ذاتي كرجل أو كامرأة دون أن أتجاوز ذاتي، دون أن أربط هذا الإحساس أو الشعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز، ومع ذلك يكون مقابلاً لها»[٩٤].

ينطلق فروم ناقداً غياب الحب، بل فشله في المجتمع الغربي وتزييفه. ولقد تكشفت له عوامل، منها ما يتعلق بسيطرة منطق للحياة لا يؤكد إلا على المال والقوة، ولا تكاد تكون هناك طاقة مستخدمة من أجل تعليم فن الحب[٩٥].

الحب غائب، ولغيابه عوامل وأسباب اجتماعية واقتصادية، بل حضارية، فضلاً عن الأبعاد النفسية الناشئة بفعل الأنماط الثقافية ـ والاجتماعية والدينية السائدة التي عززت الاغتراب وضياع الإنسان ووجوده الحقيقي. ونستطيع أن نقول إن عوامل الاغتراب بكل دلالته هي نفسها عوامل غياب الحب الإنتاجي. فمن معالم الأثر الرأسمالي على الشخصية الغربية أنها أصبحت شخصية

---

(٩١) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٣٤.

(٩٢) فروم، **فن الحب**، ص ٤٦ وما بعدها.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٦٣. لقد حلل سبنسر الحب إلى تسع عناصر هي: الدافع الجنسي والشعور بالجمال والانجذاب والاحترام والإحسان وإكبار النفس والشعور بالملك والحرية الفاعلة وصفاء المودة. انظر: الجواري، **الحب العذري: نشأته وتطوره**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٩٤) عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١٧٢ ـ ١٧١.

(٩٥) فروم، **فن الحب**، ص ٢٢.

مغتربة منفصلة. لقد ابتعد «الإنسان عن الاتصال المباشر المحسوس بالحوادث والأشياء»[٩٦]. بل إن الانفصال هو مرض العصر، وهو علة أزمة غياب الحب الحقيقي الإنساني. فالمرء مغترب عن ذاته، وكل ما يمارسه الإنسان الغربي لا يحقق له أي انتماء منتج. وعبادة الأوثان والمال والزعماء، كل ذلك ميول اغترابية إنفعالية، والإنسان «في كل الأحوال لا يحيا، حياته بوصفها الحامل الإيجابي لقواه الشخصية وثروته النفسية الذي يؤثر ولا يتأثر، وإنما يحيا حياته باعتبارها (شيئاً) ناقصاً مفتقراً غير مكتف بذاته، معتمداً قوى خارجة على نفسه خلع عليها مادته الحيوية»[٩٧].

إن الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية المحرفة لأفكار ماركس تعزز الرؤية التملكية والاستحواذية والتبادلية والاستغلالية والقمعية لتعاطي الإنسان مع العالم، لا التعاطي الإنساني المثمر، أو كما سيسميه فروم التعامل وفق نمط ـ الكينونة لا التملك ـ فالحب نمط كينونة إنتاجية، يحقق للإنسان ذاته الحقيقية في علاقته مع العالم والظواهر والأفكار والأفراد. إن الحب كينونة، وكل ما يعزز عكس ذلك هو تملكي اغترابي. لا يمتلك أو يستحوذ عليه كملكية خاصة أو كأنه شيء أو سلعة كما هو الحال في الأنظمة الرأسمالية التي ينتقدها فروم، وكذلك كل أنماط الاشتراكية الزائفة والمحرفة لفكر ماركس الإنساني. والحب بوصفه «نشاطاً إيجابياً مثمراً يتضمن أن تكون العلاقة بالمحبوب رعاية ومعرفة وتجاوباً وفرحة ومتعة، سواء كان المحبوب إنساناً أو نباتاً أو رسماً أو فكرة... إن المحبة صيرورة، عملية تجديد وإثراء للذات»[٩٨]. والتوجه الوجودي نحو الكينونة عند فروم ترجع جذوره إلى ماركس والوجودية، فكل منهما انتقد البعد التملكي، وفضل الحياة التي تنعش بعد الكينونة للذات.

وكل ما هو سائد في هذه الأنظمة من حب زائف برأي فروم، أما الحب

(٩٦) فروم، **المجتمع السليم**، ص ٨٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٩٠، وهي عبارة فويرباخية تذكرنا بمفهوم فويرباخ للاغتراب على اعتبار أنها آلية إسقاطية، ولا سيما الدين، لكل صفات الإنسان المثالية على الإله، وبالتالي فإن الدين والإله هما صفات الإنسان الكامل وماهية الإنسان المغترب والمسقطة على الإله المتعالي، فالفلسفة الفويرباخية هي فلسفة جسد وشعور لا تجريد أو فكر مثالي، بل إنها تؤكد الحب الذي يكشف الوجود إذ إنه مفتاح لفهم العالم، انظر: عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، ص ١٦٢ وما بعدها.

(٩٨) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٦٥.

الصادق «فإنه يضاعف طاقة الحب والعطاء. والمحب الصادق يحب العالم بأسره في شخص المحبوب»[٩٩]. ولا يخفى هنا مدى سيطرة البعد الصوفي ـ الديني للحب عند فروم، وتداعيات اليهودية والحسيدية ورؤيتها الصوفية كما مر ذكره.

إن أنواع الحب الزائفة لا تعطي الإنتاجية والعطاء المتبادل أو الحرية والإرادة المثمرة أي قيمة لذلك، فإن فروم ينتقدها بشدة، إذ أنها أنواع وظواهر زائفة، لها أسبابها الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية. فهذه الأنواع لا يُنشد من ورائها تحقيق الذات بشكل منتج وحيوي وفعال والتي منها الحب الطفولي[١٠٠]، المثبت منذ الطفولة نحو الأم والأب، فترى الرجل يسقط على أية امرأة حبه الطفولي، متى أخذت تحاكي نموذجه التثبيتي الطفولي ـ العصابي. وشرط الحب العصابي الطفولي يكمن «في أن أحد المحبين أو كليهما يظل متعلقاً بشخص الأب أو الأم ويحول المشاعر والتوقعات والمخاوف التي سبق أن تملكته تجاه الأب أو الأم إلى الشخص المحبوب في حياة اليفاعة. إن هؤلاء الأشخاص لم يخرجوا إطلاقاً من أنموذج التعلق الطفولي، وهم يبحثون عن هذا الأنموذج في المطالب العاطفية في حياة اليفاعة»[١٠١]. وهناك الحب العاطفي والحب الأبوي والحب الكبير وحب الله، فكل هذه الأنواع تسيطر عليها أنماط وعي زائف، لا يعطي للكينونة أي معيار أو قيمة. إنها تحاكي (الصنمية) المعاصرة والربح السريع. كذلك هناك نوع من الحب العصابي هو الحب الإسقاطي، الذي يسقط فيه المحب زلاته وعيوبه على المحبوب[١٠٢].

ففي الحب العصابي المهم عند المحبوب هو أن يكون محبوباً لا أن يحب، إذ «أن هدفهم (أي العصابيون) هو أن يُحَبّوا لا أن يَحبوا»[١٠٣].

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٠٠) فروم، **فن الحب**، ص ١٤٩ وما بعدها، كذلك لهذا النمط وجه آخر وهو نمط تعلق الطفل بأبيه وهو أيضاً نموذج عصابي طفولي لكنه موجه نحو الأب بدلاً من الأم، إذ يقول فروم «هناك شكل آخر مختلف للمرض العصابي في حالات مثل تلك التي يكون فيها التعلق الرئيسي بالأب» (ص ١٥٢ ـ ١٥٣).

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

أما الحب الكبير فهو يسلب قدرة الشخص ويجعله عاجزاً، وهو حب شديد ومفاجئ وهو في الحقيقة لا يبين إلا عن «جوع العابد وبؤسه»[١٠٤].

والحب الأبوي والأمومي والحب العاطفي أو الخيالي والحب الإسقاطي والحب الكبير والحب اللاهوتي للإله كل هذه الأنواع عصابية ـ مضطربة نفسياً لها أسبابها القهرية المرضية، وكذلك هي زائفة لا تعطي للذات قيمة حقيقية في الوجود.

والحب الزائف الآخر هو ما يسميه الحب العاطفي[*] الذي تكمن ماهيته «في أن الحب لا يعاش إلا في علاقة خيالية شاطحة وليس في علاقة واقعية هنا والآن بشخص آخر يكون حقيقياً. وأكبر شكل منتشر من هذا النوع من الحب هو الذي نجده في إشباع الحب البديلي الذي يعيشه مستهلك صور الشاشة السينمائية والمجلات. . .»[١٠٥].

أما الحب الحقيقي فهو الحب الوجودي الذي يكفل تحقيق ذوات المحبين واتحادهم مع الشعور بالتفرد والاستقلال، لذلك لا يكون الحب ممكناً كما يقول فروم «إلا إذا تواصل شخصان معاً من مركز وجودهما، ومن ثم إذا عاش كل منهما نفسه من مركز وجوده. في هذه الإعاشة المركزية تكمن الحقيقة الإنسانية. هنا فقط تكمن الحياة. هنا فقط يوجد أساس الحب»[١٠٦].

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦. لا بد من الإشارة إلى الاختلاف بين حب الطفل للأم عن حبه للأب، فالحب الأمومي يجعل الطفل خاضعاً غير منتج وغير فعال ومنعزل عن العالم، أما تعلقه بأبيه فهو يجعل من الطفل ناضجاً وفاعلاً رغم سلبية الاعتماد الطفولي على الأب، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١ وما بعدها.

(*) لقد تناول ستندال في القرن التاسع عشر أنواع الحب، التي هي: (١) الحب العاطفي، يمتاز بشدة التعلق والعاطفة. (٢) الحب الاستلطافي، مرتبط بالصداقة والألفة. (٣) الحب الحسي، الحب الجنسي. (٤) الحب الصادق، هو حب تملكي مترف. انظر: الجواري، **الحب العذري: نشأته وتطوره**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٠٥) فروم، **فن الحب**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧. إن للحب العاطفي جانباً آخر كما يرى فروم، يتجلى في علاقة، الحب بالزمن، فهذا النوع من الحب لا يعاش في الحاضر، بل في الماضي والمستقبل الآتي، أي أنه ليس راهناً وحاضراً وملموساً، وهو موقف أو نزوع يتطابق كما يقول فروم، مع موقف عام خاص بالإنسان الحديث، إنه يعيش في الماضي أو في المستقبل، ولكنه لا يعيش في الحاضر (ص ١٥٧ ـ ١٥٨).

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

في هذا النوع الحقيقي والأصيل، أي الحب الوجودي، لا يُلغى الصراع(*)، فهذا القول وهم كما يرى فروم، وهو برأينا ما يؤكد أهمية الفهم الوجودي لمشكلة الاغتراب وعلاجها عند فروم، وأهمية الحب الأنطولوجي والصراع. مع ذلك تبقى الماهية الحقيقية للصراع عند فروم ذات منحى سيكولوجي وجودي، بمعنى أن الصراعات هي الصراعات الباطنية اللاواعية، والتي هي صراعات حقيقية، لأنها تساعد على الفهم والمعرفة وتضيف القوة إلى الحب(١٠٧). على عكس الصراعات الطارئة غير العميقة أو التي لا تتعلق بالجانب اللاشعوري العميق، فإنها لا تفضي إلى شيء أفضل.

المهم ليس الفرح أو الحزن أو التناغم أو الصراع في الحب، بقدر ما يهم أن «شخصين يعيشان نفسيهما من ناحية وجودهما، إنهما يكونان واحداً كل منهما بالنسبة للآخر، عن طريق أن يصبحا واحداً مع نفسيهما بدلاً من الهرب من نفسيهما. هناك دليل واحد على حضور الحب: عمق العلاقة، والحيوية، والقوة في كل شخص منهما، هذه هي الثمرة التي بها يُدرك الحب»(١٠٨).

ولا يفوتنا أن نذكر أن من أنواع الحب الزائف، أو الحب الذي طاله الزيف والتسطيح الحب الديني بين الإنسان والله. ففي المجتمع الغربي(**)، ونتيجة مجموعة من العوامل التي ساعدت على تزييف الحب الديني والشعور الديني، منها سيطرة منطق الربح والسوق والملكية وغياب القيم الدينية، وسيادة نمط سوق الشخصية، الذي بلورته الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية كلٌّ بحسب طريقته. ويمكن أن نوجز أسباب تدهور الحب الديني بما يلي:

١ ـ أصبحت العلاقة مع الله كعلاقة مع صنم، أي أصبح مفهوم الإله مفهوماً جامداً غير حي وفعال.

(*) يتجلى هذا الرأي بوضوح في مفهوم سارتر للحب الذي يؤكد أهمية الصراع بين المحبين والأنا والآخر، إذ إن الأصل كما يقول سارتر في العلاقة مع الغير هو صراع بين حريتين، أي أن العلاقة أو الموقف الذي يتجلى بين ذاتي والآخر هو موقف صراع. انظر: جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٥٨٣ وما بعدها.

(١٠٧) فروم، **فن الحب**، ص ١٦٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(**) لا يتعلق الأمر بالجانب الغربي ومفهومه للدين حسب التفسير أعلاه برأينا، بل إنه يشمل كل أنماط الحياة الدينية في الشرق، ولا سيما عند العرب، وبالأخص في العراق في سيطرة البعد الصنمي للدين بطقوسه ورموزه.

٢ ـ انفصال الحياة عن القيم الدينية، وسيادة الأنانية وسوق الشخصية أو التشيؤ.

٣ ـ سيطرة الاستهلاك والتبادل[١٠٩].

لقد تغير مفهوم الإله، إذ أصبح محاكياً لنموذج رأسمالي يسعى إلى تعزيز الاغتراب وسيادة أوجه الانفصال والانعزال للإنسان الغربي، فبدلاً من سيادة مفهوم إنساني للإله، يعزز قيمة الذات الإنسانية وحريتها وارادتها، ساد منطق زائف يعيق العلاقة التلقائية المنتجة بين الإنسان وإلهه، الدين الرأسمالي يسعى لتحقيق الربح والكسب، لا إلى تحقيق الذات والبعد الإنساني في القيم الدينية أو الوعي الديني. ويمكن تلخيص نقد فروم للوعي والإيمان الديني الزائف الذي يخلق نموذجاً من الحب الديني الزائف، ومدى انعكاس الوعي الرأسمالي في البعد الديني.

يقول: «... تحول الله إلى مدير عام بعيد للكون ضمناً، إنك تعرف أنه هناك، وهو يدير العرض... وأنت لا تراه مطلقاً، لكنك تقر بقيادته بينما تؤدي أنت دورك...»[١١٠].

ثالثاً: الحب.. كحل للأزمة الإنسانية

يفترض فروم أن الانفصال عن كل ما يمت بصلة إلى حالة الطبيعة يولد الشعور بالقلق والاغتراب أو (الانفصال) والأمان، فهو يردد أفكار فلاسفة الفكر السياسي ومنظريه، على سبيل المثال جون لوك وروسو وغيرهم الذين أكدوا مدى الأهمية الافتراضية للحالة السابقة على الحضارة، أي الطبيعة.

إن حالة الطبيعة التي يتناولها الفلاسفة ذات معان ودلالات مختلفة من فيلسوف إلى آخر، فهوبز مثلاً لا يوافق على منطق يسود الطبيعة سوى منطق الحرب والعنف وتحقيق الرغبات وفقاً لقوة الأفراد وسلطتهم، والحضارة برأيه، ترتيب أو تنظيم لحالة العنف السائدة في المرحلة السابقة ـ الطبيعة، وهي وجهة نظر قريبة من وجهة نظر فرويد مؤسس

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ وما بعدها.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

التحليل النفسي، عندما يتعرض لعلاقة العنف بالحضارة والجنس(*).

لقد كشف فروم عن سر الإشكالية الحقيقية التي تمر بها الحضارة الغربية، ولا سيما مطلع الحداثة، أو لنقل أنه كشف عن أزمة الحداثة الغربية ضمن نظريته النقدية. وكأننا أمام فيلسوف يحاكي روسو ونيتشه وورواد النقد الثقافي الغربي ـ فوكو ودريدا ـ الذين أزاحوا عن (علة) المرض الغربي كل غموضه، وأوضحوا أعراضه وسبل تشخيصه وكيفية علاجه على نحو مختلف طبعاً من فيلسوف لآخر. وفضلاً عن ذلك، أورد كل منهم، بما لا يدعو للشك، **أن الحداثة ولدت عصراً مزيفاً وعدمياً، وروحاً إنسانية زائفة.**

ويلخص فيلسوفنا القول إن بزوغ فجر الفردية، واستقلال الإنسان عن روابطه القديمة الطبيعية بكل تجلياتها(١١١)، وتمتعه بالحرية، والوجود الحقيقي المستقل أو الذي عبر عنه لا يعني انفكاكاً من علاقته وروابطه القديمة. ولذلك يمر بصراع جدلي بين كونه حراً أو غير حر بين كونه مستقلاً منفصلاً مغترباً من جهة ومرتبطاً بروابطه الطبيعة، الأم، العالم، الناس، الثقافات السائدة... إلخ، من جهة أخرى. ويبدو أن فروم لم يكن غافلاً عن هذا الجدل المستمر بين الفردية أو الاستقلال والاعتماد والاغتراب، أو بين كونه طبيعياً من جهة ومدنياً من جهة ثانية. وهذه العملية الجدلية لنمو الحرية وصراعها مع اللاحرية وصلت إلى القمة مع العصر الحديث، ولذلك يقول فروم: «لقد بدأ التاريخ الاجتماعي للإنسان ببزوغه من حالة التوحد مع العالم الطبيعي إلى وعي نفسه كذاتية منفصلة عن الطبيعة والناس المحيطين به... لقد استمر الفرد في أن يظل مرتبطاً تماماً بالعالم الطبيعي والاجتماعي الذي منه بزغ، وبينما هو يدرك جزئياً نفسه كذاتية منفصلة، يشعر أيضاً بأنه جزء من العالم الذي حوله. ويبدو أن العملية النامية لبزوغ الفرد من روابطه

(*) يقول فرويد في **عسر الحضارة** «ليس الإنسان ذاك الكائن الساذج والمتعطش قلبه للحب والذي يقولون عنه إنه يذود عن نفسه عندما يهاجم، ولكنه، على العكس، كائن لا بد من أن يحمل قدراً، لا يستهان به من القدرة على العدوان... الإنسان ذئب الإنسان...». انظر: فرويد، **عسر الحضارة**، ص ٨٧ ـ ٨٨. قارن ذلك بـ: علي عبد المعطي محمد، **تيارات فلسفية حديثة** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٩ وما بعدها.

(١١١) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٥. يقول فروم «إن بزوغ الإنسان من الطبيعة هو عملية طويلة مستخلصة، إنه إلى حد كبير يظل مقيداً بالعالم الذي منه ظهر، إنه يظل جزءاً من الطبيعة من التربة التي يعيش عليها، الشمس والقمر والنجوم، والشجر والأزهار، والحيوانات، ومجموع الناس الذي يرتبط معهم بروابط الدم...».

الأصلية. . . قد وصلت ذروتها في التاريخ الحديث في القرون الواقعة بين حركة الإصلاح والعصر الراهن»(١١٢).

فمن جهة هو إنسان متطور، انفصل عن روابطه القديمة، ومن جهة أخرى يظل مرتبطاً بعالمه الأصلي. وهي تتعلق بالإنسان كنوع. وتماثل حالته كطفل من حيث كونه متصلاً بأمه وما يتبعه من انفصال وتفرد وتواصل مع الآخرين.

الإنسان كنوع بشري وكطفل (أنثروبولوجياً ـ سيكولوجياً ـ اجتماعياً ـ بيولوجياً) يمر بمرحلة الانفصال عن روابطه، عن الطبيعة في الحالة الأولى، وعن الأم في الحالة الثانية.

ولكن ما الذي يحصل؟

إن كل عملية انفصال عن روابط العالم الطبيعي تسبب للإنسان فقدان أمانه وسلامته وطمأنينته. ومن أمثلة هذه روابط الطفل بأمه والفرد بعشيرته وقبيلته أو الإنسان الغربي بكنيسته وطبقته الاجتماعية(١١٣).

الإنسان كنوع وكطفل أمام قدرية لا محيص عنها، فهو إما مرتبط بعالمه الطبيعي لا قلق أو خوف يعتريه، لأنه كائن طبيعي لا يتمتع بحرية أو فردية، إلا أنه غير خائف أو مغترب. الفعل الذي سوف ينبلج خلال مسيرة التطور البشري، ومن ثم فإن الإنسان في هذا الفصل الجديد من حياته كائن غير طبيعي وخائف. فهو إما غير خائف طبيعي أو مدني خائف ومغترب(*)!

وعلى الرغم من ذلك، فإن مسألة تطور الفرد السيكولوجية تبقى ذات شأن مهم جداً، فمع تمتع الفرد بحريته واستقلاله يبقى أمر التطور النفسي مرهوناً بفعل العوامل المختلفة، إذ بينما تحدث عملية الاصطباغ بالصبغة الفردية على نحو آلي، فإن نمو النفس يتعرقل لأسباب عديدة فردية واجتماعية. . .(١١٤).

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ و٣١ وما بعدها.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(*) هذه الرؤية الفرومية هي رؤية رومانسية مثالية شبيهة إن لم تكن متطابقة مع رؤية روسو النقدية وتصوره للعلاقة بين الطبيعة والمدنية وغياب الفطرة أو الحرية الطبيعية مع كل حالة مدنية مع الأخذ بنظر الاعتبار الفروقات بينهما.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢. المهم الحرية السيكولوجية الباطنية العميقة عند فروم.

الحرية التي **تحفل** بها كتابات فروم النقدية هي ذات طابع إيجابي تحقق للإنسان **كينونته** الإنتاجية، وطبيعته أي «الإرادة والحرية والوعي والحب المنتج **والتواصل** مع الآخرين بشكل فاعل وحقيقي غير مزيف، بعكس **الحرية السلبية**.

إن **عملية التحرر** من الغرائز والروابط الطبيعية إذا لم يتبعها تحرر لأجل **تجقيق ذاتية** الإنسان، وكينونته ووجوده الحقيقي المرتبط بالإنتاجية والتعامل مع الآخرين وفق منطق الحب مع الشعور بالاستقلال والتفرد، فإن تحرره **يبقى مع كل ذلك**، سلبياً، محصوراً بنمط **العيش السابق، الطبيعي**، رغم تحرره. هذه الروابط الطبيعية تسد «الطريق أمام تطوره الإنتاجي الكامل، إنها تقف في طريق تطوير عقله وقدراته النقدية... إنها تقف عقبة في طريق تطوره كفرد حر محدد لذاته منتج...»[١١٥].

ما هو الحل الفرومي لهذه الإشكالية؛ انفصال الإنسان واتصاله، متحرراً من، ويريد أن يتحرر لأجل؟

إن الحل الفرومي، **فضلاً** عن حلوله الأخرى، هو الحب الإنتاجي، أو لنقل فعل الإنتاجية الذي يريده فروم أكثر حضوراً في الوعي والسلوك والإحساس مع الناس الآخرين أو الذات أو الله أو العالم ككل. وليس هناك كما يقول فروم «سوى حل واحد ممكن يتبع لعلاقة الإنسان المتفرد مع العالم: تضامنه الفعال مع كل البشر ونشاطه التلقائي وحبه وعمله الذي يوحده مرة أخرى مع العالم لا عن طريق الروابط الأولية بل كفرد حر ومستقل»[١١٦].

ينطوي هذا القول على بعد نقدي **للحداثة** وعصر التنوير، وهو يشابه ماركس وفرويد، بالإيمان بالتنوير العقلاني وسيطرة الوعي النقدي، بدلاً من سيطرة الأوهام والأساطير وأنماط الوعي الطبيعية، إذ يقول فرويد «الحضارة لا تتوقف لحظة واحدة في أدائها لمهمة الدفاع عن الإنسان ضد الطبيعة،

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦ وما بعدها. انظر أيضاً فن الحب وكيفية قهر الانفصال في الأنظمة الدكتاتورية والديمقراطية ص ٣٥ وما بعدها.

(١١٦) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٦. يقول فرويد: «... فلو ألغيت الثقافة لما بقي شيء آخر سوى الوضعية الطبيعية، هذه يصعب تحملها أكثر من الحضارة بكثير...». انظر: سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٢.

ولكنها تغير فقط منهجها»[١١٧]، فالثلاثي ماركس وفرويد وفروم يؤمن بالتنوير والعقلانية، لكن كلٌ بطريقته وعصره وظروفه.

بذا أصبح الفرد الغربي، بحسب فروم، يعاني من أزمة ممارسة حريته الحقيقية المغيبة عن وعيه. فهو إما فرد غير مستقل أو غير مكترث، أو أنه شخص هارب من حريته وعزلته نحو قيود ووسائل تحقق له الأمان، لكن بدون التمتع بالحرية الحقيقية، المعنى الذي ساد في عصري الإصلاح والحداثة، أي عصور المعنى الضبابي للحرية[١١٨].

إذاً في الحب يكمن حل أزمة الوجود البشري أنه برأي فروم «الجواب العاقل والمقنع الوحيد على مشكلة الوجود الإنساني...»[١١٩] ولأجل تحقيق هذا الحل «لا بد من الاهتمام بشروط ممارسة الحب، ومعرفة المقدمات الضرورية لهذه الممارسة، لأنه برأي فروم، الحب، فن كباقي الفنون»[١٢٠].

والشروط النظرية لممارسة الحب بحسب فروم، أو المقدمات الضرورية للحب برأي فروم هي:

١ ـ النظام، وهي مقدمة أخلاقية ذات طابع وجودي، تنويرية وعقلانية.

٢ ـ التركيز، وهي مقدمة دينية ذات طابع ـ صوفي يهودي بوذي ـ ناقدة للرأسمالية.

٣ ـ الصبر، وهي مقدمة دينية ـ أخلاقية ناقدة للنظام الاستهلاكي الرأسمالي.

٤ ـ الاهتمام بالحب، وهو شرط تربوي، حياتي، وجودية حيوية ومتفائلة.

---

(١١٧) فرويد، المصدر نفسه، ص ٢٣. في هذا الكتاب يتضح توجه فرويد العقلاني والعلمي والتنويري، ولا سيما في الدفاع عن أهمية الحضارة وتحقيق التنوير العقلاني أمام الوهم. وكذلك عبر ماركس عن أهمية تجاوز الإنسان لأسباب أوهامه الموضوعية، إذا أراد أن يتخلص الإنسان من أوهامه في أعماله المبكرة، انظر: إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ١١٣.

(١١٨) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١١٩) فروم، **فن الحب**، ص ٢٠٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

٥ ـ التعلم التدريجي لفن الحب[١٢١].

أما عن شروط الممارسة فلا بد أن يتوافر:

١ ـ غياب النرجسية والعنصرية.

٢ ـ حضور الموضوعية الإنسانية.

٣ ـ التواضع والعقلانية.

٤ ـ الإيمان العقلاني ورفض الإيمان غير العقلاني.

٥ ـ النشاط الإنتاجي المثمر لكل أوجه النشاط الإنساني.

٦ ـ حب الغرباء والآخرين لا المحبوب فحسب[١٢٢].

إن غياب الحب في الثقافة الغربية هو خير داع لفروم لمناقشة فشله، ومعرفة معناه الحقيقي، وفهم شروطه النظرية والعملية، لأنه حل لأزمة اغتراب الإنسان وفقدانه لوجوده الأصيل. إنه فن تحقيق الحرية الإيجابية والإرادة الإنسانية الإنتاجية.

---

(١٢١) فروم، **فن الحب**، ص ١٦٨ ـ ١٨٢.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٩٧.

القسم الثالث

النظرية النقدية بوصفها نزعة إنسانية
(التشخيص والعلاج)

الفصل السادس

النظرية النقدية
ونقد التسلّط الديني والأخلاقي والسياسي

أولاً: من نقد الدين التسلطي إلى الدين الإنساني

١ ـ مفهوم الدين عند فروم

لم يكن الدين عند فروم موضوعاً مهماً لنقد الحياة الغربية المعاصرة فحسب، بل كان مصدراً للمعرفة والتفكير النقدي أيضاً رافقه طوال حياته العلمية الإنسانية. منذ الطفولة وحلم ورغبة أجداده (لأمه وأبيه) بأن يصبح رجل دين يعلم التلمود والفكر اليهودي، رغم عدم اقتناعه بهذه الرغبة لأنها برأيه تكبح أي نوع من الطموح[1]. الدين كان موضوعاً للنقد الفرومي ومصدراً للتفكير، ولا سيما الدين التسلطي وألوانه وتشكيلاته المعاصرة سواء في الفكر اللاهوتي أو غير اللاهوتي، كالطوطمية والفتشية أو الصنمية، والتي هي نماذج جديدة ـ قديمة سائدة في الحياة المعاصرة. وبالإضافة إلى أن الدين بصورته الأنثروبولوجية كان برأينا مصدراً مهماً إذا لم يكن الأهم في نظرية فروم النقدية، ولا سيما عند الحسيدية اليهودية وتعاليم المسيح والبوذية والتنوير الغربي العقلاني وتعاليم التصوف، وكل النزعات الدينية التأليهية وغير التأليهية الإنسانية، والتي تجعل الإنسان غايةً لا وسيلة بخلاف ما تنص عليه الأديان التسلطية.

---

(١) راينر فونك، «إريك فروم: حب الحياة،» ترجمة حميد لشهب، **مدارات فلسفية**، العدد ٥ (٢٠٠٩)، ص ١٤ ـ ١٧.

لكن ما هو الدين عند فروم؟ وما الفرق بين الدين التسلطي والدين الإنساني؟ وما هي رؤية فرويد ويونغ وماركس للدين؟ وهل يتفق فروم مع هذه الرؤى أم لا؟ وما علاقة الدين بالاغتراب والأيديولوجيا؟ ولماذا انتقد فروم بروتستانتية لوثر وكالفن؟ وغيرها من الأسئلة التي سنحاول أن نناقشها ضمن الرؤية الفرومية الإنسانية.

قبل كل شيء لا بد أن نسجل ملاحظة فكرية مهمة برأينا، هي أن فروم ينطلق منطلقاً أنثروبولوجياً وقيمياً في فهم الظاهرة الدينية، إلا أن هذا لا يعني أن النظرية النقدية الفرومية لم تتناول سوى التجربة الدينية المعاشة، بل أننا نعتقد أنها تناولت كذلك البنية النظرية للدين. فإذا كان الدين المعاش ذا طابع تسلطي فإن الإطار النظري مرفوض بوصفه تسلطياً في الصميم، مع الأخذ بنظر الحسبان الدوافع الأيديولوجية والعوامل السياسية والتاريخية التي تفعل فعلها من أجل تحريف الأفكار بحسب ما ترغب منظوماتها الأيديولوجية. وعليه لا فرق برأينا إن انتقدنا الدين نظرياً أو عملياً، فالمهم عند فروم دراسة البعد اللاواعي للدين الممارس، المستند إلى أساس نظري معين.

إن الغاية المهمة عند فروم هي معرفة الأساس القيمي خلف المنظومات الدينية ـ اللاهوتية أو العلمانية، وهل هي ذات طبيعة إنسانية تعزز قيم الحرية والحب والحقيقة والاستقلال والتواصل أم العكس ذات طبيعة تسلطية لا تعزز سوى الصنمية والامتثال القطيعي وعبادة الأسلاف واحتقار الإنسان والزيف الأيديولوجي وسوق الشخصية وعبادة الإله وتعزيز الأوهام والأمراض وكل أصناف الإغتراب. . . .

يمكن القول إن السؤال عما هو الدين لا ينفصل برأينا عن السؤال كيف هو الدين. فالجانب التشكيلي لا ينفصل عن الجانب المضموني أو الدلالي، المعنى الذي يلاحظ وروده في فكر فروم النقدي. بمعنى آخر، إن السؤال الفرومي حول الدين ينبع من مصدر فلسفي يسعى إلى فهم الطابع الوظيفي العملي للدين وإدراكه نظرياً. وهذا السؤال لصيق بآليات المنهجية النفسية ـ الاجتماعية التحليلية عند فروم، فما يحققه الدين وظيفياً وعملياً، بالاستناد إلى الجانب النظري للدين هو الذي يكشف البعد اللاواعي أو الأصل الذي يستند إليه خطاب الدين العملي سواء أكان لاهوتياً أم وضعياً.

يتضح لنا البعد الأنثروبولوجي للدين في نظرية فروم النقدية في قوله

بأن الدين(*) هو «أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة»(٢)، فأي بنية فكرية تحكم الفرد والمجتمع ـ نظرياً وعملياً ـ تُعد ديناً بالمنظور الأنثروبولوجي الفرومي، مع الإشارة إلى طبيعة القيم الدينية المختلفة.

لا يرغب فروم في أن تكون دراسته للدين ذات طابع وصفي فحسب، بل لا بد من تناوله أنثروبولوجياً بالإضافة إلى أهمية الأبعاد السيكولوجية ـ الاجتماعية والأيديولوجية. فالحاجة الدينية لا توصف أو تدرس إلا لكونها تعبيراً حياً عن حاجة وجودية متجذرة في الإنسان الذي تشغله إشكالية وجوده في العالم وقيمة ومعنى حياته وكينونته. ولا وجود لإنسان بغير حاجة دينية، حاجة إلى أن يكون له إطار للتوجيه وموضوع للعبادة. . .»(٣). لذا لا بد من معرفة الإنسان وطبيعته لكي نفهم التجربة الدينية.

إن الإنسان برأي فروم يمتاز بالضعف البيولوجي الذي هو أساس قوته الأنثروبولوجية، بحيث إنه يتمتع بخصال تفصله عن عالم الحيوان الغرائزي من طريق «إدراكه لذاته بوصفه كياناً منفصلاً، وقدرته على تذكر الماضي، وعلى تصور المستقبل، وعلى إشاراته إلى الأشياء والأعمال بالرموز، وبعقله الذي يفكر في العالم ويفهمه، ومخياله الذي يصل عبره إلى ما يتجاوز كثيراً

(*) إن «لفظة دين العربية تضم معاني مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها، فاللفظة مشتقة من فعل «دان» واصله «دين» ومعناه أذل، استعبد، وحاسب. وتدل هذه الأفعال الثلاثة على عمل تنشأ عنه علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، حيث يملي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله، فتنشأ عند من أذل عاطفة طاعة للطرف السامي وتعبد له وسعي في خدمته مسلماً. ثم يتحول الموقف الخضوعي إلى عادة و«شأن» سواء في استلهام إرادة الأمر أم في إتمام ما أمر به. وقد يرافق هذه العادة إما شعور بالورع تجاه السلطان وإما شعور بالقهر مع ميل قوي إلى المعصية. . .».

أما في الحضارة الأوروبية فإن لفظة (Religion) تعني إعادة الوصل أو إعادة الجمع. انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٢ ج في ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١، وجميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ١، ص ٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٢) إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار غريب، ١٩٨٩)، ص ٢٥، وعلي سامي النشار، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨)، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٢٨.

مدى حواسه. إن الإنسان هو أشد الحيوانات كلها عجزاً، إلا أن هذا الضعف البيولوجي البالغ هو أساس قوته، والسبب الأهم لنشوء خصائصه الإنسانية حصراً»[٤]. أضف إلى هذا، أن الإنسان كائن يعاني من تناقضات وإشكاليات وجودية وتاريخية. الأولى تخص وجوده الإنساني ومحاولات فهم معنى حياته وسر وجوده وأزماته الإنسانية.. أما الثانية، فتخص الاضطرابات والأزمات التاريخية التي يتعرض لها الإنسان مع الأخذ بنظر الحسبان عمق الاختلاف بين هذه الانقسامات ـ الوجودية والتاريخية. إذ منها ما لا يقبل الحل بسهولة ـ التناقضات الوجودية ـ بحيث إنها تلازم الوجود البشري بشكل دائم بعكس الأخرى ـ التناقضات التاريخية ـ التي تقبل الحل والتغيير لأنها من صنع الإنسان وأفعاله[٥].

ولا يخفى أن آراء فروم الآنفة تخالف الأساس الفرويدي القائم على الفهم الغرائزي النسبي للإنسان. فالإنسان، بتصور فروم، تتصارعه وجودياً وتاريخياً أزمات أو إشكاليات وتناقضات. فإذا كانت التناقضات التاريخية من السهولة بحيث تقبل التغير والحلول، فإن التناقضات الوجودية، رغم صعوبة تجاوزها وإيجاد حلول لإشكاليتها المتأزمة الملازمة للوجود البشري ممكنة المواجهة لأجل تغير شدة وعمق أزماتها على الإنسان. إذ أنه بعدما انتقل من عالمه الحيواني محققاً حريته ـ السلبية أي التحرر من روابطه الغرائزية الطبيعية، التحرر من الأم والقبيلة والأرض... أصبح كائناً منفصلاً عن روابطه الأولية الطبيعية، والتي كانت تحقق له الأمان. إلا أنه يفقد حريته الحقيقية إذا لم يتجاوز حريته السلبية الآنفة. بمعنى أن الإنسان لا يتحقق وجوده الإنساني، ولا تتضح حريته الإيجابية إلا من خلال الاستقلال الحر لتحقيق الذات المستقلة بشكل منتج وفعال. إن الذي يكشف المعنى الحقيقي لتطور الإنسان نفسياً وأنثروبولوجياً هو الانفصال عن الحبل السري من روابطه الطبيعية ـ الأم ـ الأرض ـ القبيلة ـ المذاهب ـ الأحزاب ... إلخ، لكي يصبح كفرد مستقل متمتع بحرية إيجابية منتجة[٦]. فكل انفصال إذا لم يتبعه

---

(٤) إريك فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٧٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٥ وما بعدها.

(٦) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٧ وما بعدها.

تحقيق فعال للحرية الإنتاجية سوف يؤول إلى الاغتراب وسحقٍ للذات الإنسانية، ما دامت مرهونة بخطاب القطيع والأيديولوجيا الامتثالية.

إن التناقضات الوجودية، ولا سيما حول الحياة والموت والبحث عن الكينونة الحقة للإنسان، وإمكانياته الوجودية وكيفية الموازنة بينها وبين الطموح الإنساني... على الرغم من اختلافها عن التناقضات التاريخية، فإن فروم لا يقلل من أهمية سعي الإنسان لإيجاد معنى لحياته الوجودية وفهم كينونته الإنسانية، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الإنسان كما يرى فروم ليس عقلاً مجرداً فحسب، وإنما بشكل أدق عقل وذهن وجسد. إنه لا يتمركز حول العقل فقط، بل إن للمشاعر والأحاسيس دور فعال في تحقيق العيش لفن الحياة المنتجة، إذ «لو كان الإنسان مجرد عقل مفصول عن الجسد لكان من شأن غايته أن تحقق نظاماً فكرياً شاملاً. ولكن بما أنه كيان قد وهب الجسد بالإضافة إلى الذهن فإن عليه أن يستجيب لانقسام وجوده لا بالتفكير وحده بل بعملية العيش، بمشاعره وأعماله... ومن ثم فإن أي نظام توجه مرضٍ لا يتضمن مجرد العناصر الفكرية بل يجب أن تتحقق عناصر الشعور والإحساس عملياً في كل مجالات المسعى البشري. والإخلاص لهدف أو فكرة أو قدرة تعوق الإنسان مثل الله هو تعبير عن هذه الحاجة، إلى الكمال في عملية العيش»[7]، فكل أنظمة الفكر والعمل هي أنظمة دينية رغم كونها غير غير تأليهية بالمعنى اللاهوتي. فليس هنالك فرق بين الأنظمة اللاهوتية والبشرية ما دامت تحقق عملية التوجيه الأخلاقي ـ الوجودي سواء بالخير أو الشر، عبر الأفكار والمذاهب الفكرية اللاهوتية والبشرية على حد سواء، إذ «نحن ليس لدينا على الإطلاق كلمة في لغتنا للدلالة على ما هو مشترك في كلا النظامين التأليهي وغير التأليهي، أي في كل أنظمة الفكر التي تحاول أن تقدم الجواب عن بحث الإنسان عن المعنى وعن محاولة الإنسان فهم وجوده، ولعدم وجود كلمة أفضل فإنني أدعو أمثال هذه الأنظمة «إطارات التوجه والإخلاص»[8]، بل إن هاتين الرؤيتين الإلهية وغير الإلهية لا تحتاجان إلى أن يتقاتلا[9]، كما يقول فروم. ومن ثم فإن هذا التأويل يخالف ما نصت عليه خطابات رجال الدين،

---

(٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٩) إريك فروم، **فن الحب**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢)، ص ١١٧.

من التأكيد على أن الدين هو الدين الإلهي التوحيدي فقط، وكل الأشكال غير الموحدة، هي شوائب و «انحرافات عن الدين الحقيقي»[١٠].

إن التأويل الصوفي ـ الإنساني لكل نموذج فكري لاهوتي أو غيره يهدف إلى نقد التعصب القومي والديني الأيديولوجي، وكل آليات الزيف. وبرأي فروم، ينبغي التمييز بين الأديان من جهة ما تروم توكيده، لا من جهة مصدرها، سواء أكان إلهياً أم إنسانياً. لذلك فسوف يعالج فروم الخلاف التقليدي بين الأديان التأليهية وغير التأليهية من خلال آلية التمييز بين الأديان الإنسانية (Humanistic) والأديان التسلطية (Authoritarian)[١١].

وليس الأجدى أن يكون الدين لاهوتياً أو بشرياً أو وضعياً، بل الأجدى ما تطمح إليه الأديان، بغض النظر عن مصدرها، من تعزيز الحب والحرية والاستقلال وتعزيز الإرادة الفعالة المنتجة أو بالعكس. لذلك يكون الدين إنسانياً متى حقق للإنسان حريته وإرادته، وبث فيه الأمل لحب الإنسانية جمعاء، إما إذا حقق عكس ذلك فهو دين تسلطي لا يهدف سوى تعزيز قيم التعصب والتشيؤ والامتثال والخنوع والطاعة الصنمية والاغتراب والزيف. فالبعد الإنساني ونقيضه التسلطي هو معيار فروم للتمييز بين الأديان اللاهوتية التوحيدية والأديان الوضعية غير التأليهية، كالأديان اليهودية والمسيحية والبوذية والتاوية ونظرية وحدة الوجود عند سبينوزا. . . إلخ. ويمكن أن تختلط الأبعاد وتتصارع داخل الدين الواحد[١٢].

لقد أخفق الدين في تحقيق ما كان يطمح إليه، ولا سيما الدين التوحيدي، خاصة إذا عرفنا خضوعه للسلطة الزمنية وتحالفه معها، بل انهزامه من أمام السلطان الدنيوي وتبشيره بقيم تسلطية غير إنسانية[١٣]. وبمعرفة الإخفاق الذي مُني به الدين التوحيدي التسلطي، لا بد أن يكون المعيار الحقيقي للتمييز بين الأديان هو «الموقف الفكري الكامن وراء معتقداتها. .»[١٤]. وبالاستناد إلى العلوم الإنسانية والتحليل النفسي الذي

---

(١٠) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ وما بعدها.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

يهدف إلى فهم الواقع الإنساني وراء المذاهب الفكرية. . .»[١٥] لذا فإن «المشكلة ليست هل ثمة دين أم لا؟ وإنما هي أي نوع من الدين؟ هل هو دين دافع لتطور الإنسان وارتقائه وتنمية طاقاته وقدراته؟ أم من ذلك النوع الذي يعرقل التطور الإنساني ويصيبه بالشلل»[١٦].

الدين بمنظور فروم لا يعني مجرد طقوس وشعائر، بل إنه كل ما يحكم السلوك الفردي والاجتماعي، ويشكل بنية التوجه الفكري والعملي، بحيث «أن ديناً بعينه، طالما هو قادر على تحريك السلوك، ليس مجرد مجموعة معتقدات أو شرائع، ولكنه إيمان مغروس بجذوره في البناء الخاص للشخصية الفردية. وطالما هو دين جماعة من البشر فإن له جذوراً في شخصية المجتمع أيضاً. هكذا يمكن وصف موقفنا الديني وجهاً لبنية شخصيتنا، فهويتنا بما نكرس أنفسنا من أجله، وما نحن مكرسون من أجله هو الذي يحرك سلوكنا»[١٧]، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفرق القيمي الإنساني لكل أنماط وأنظمة التوجه الفكري والعملي، إذ منها أنظمة توجيه نحو عبادة السلطة والقوة والتدمير. . وغيرها، والتي هي أديان الشخصية القطيعية المغتربة، ومنها أنظمة توجيه نحو العمل الإنتاجي الحر، والحب الإنساني المعقول[١٨]. وهذه الأنظمة ذات طبيعة واعية وغير واعية، بحيث يقدر كل منا أن يميز فيها بين ما هو ملموس ومدرك وبين ما هو خفي، فمثلاً «إن وجد رجل يعبد السلطة، بينما يدعو لدين جوهره المحبة، فإن عبادة السلطة هي دينه السري، بينما ما يسمى دينه الرسمي ـ المسيحية مثلاً ـ ليس إلا أيديولوجيا»[١٩]. إن

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٨. يعتقد فروم أن الدين فشل في حل أزمة الإنسان ودخل هو ذاته في أزمة رغم تكاثر عدد المتدينين والمعتقدين بالدين. إنه بكلمة وجيزة أصبح ضحية للنظام السلطوي الأبوي وثقافة الاستهلاك التقني. انظر: إريك فروم: **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك (الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٩٠ وما بعدها، **وثورة الأمل**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ٦٣.

(١٦) إريك فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة؛ ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ١٤٤، **والدين والتحليل النفسي**، ص ٢٩.

(١٧) المصدران نفسهما، ص ١٤٤، و٣١ على التوالي.

(١٨) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٣.

(١٩) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٤٤. يغلب على الظن أن هذه التوصيفات المذكورة أعلاه لا تنحصر في إطار اليهودية والمسيحية بل قد تشمل الدين الإسلامي أيضاً.

الأنظمة الدينية تلبي حاجة الإنسان الوجودية لفهم حياته ومعنى وجوده البشري في العالم، ومع ذلك فإنها تختلف من حيث المضمون القيمي. «فالشخص الناضج الإنتاجي، العاقل سوف يختار نظاماً يتيح له أن يكون ناضجاً وإنتاجياً وعاقلاً. والشخص الذي أُعيق في تنشئته لا بد أن يرتد إلى أنظمة بدائية غير عقلية تطيل وتزيد على التوالي اتكاليته وخروجه عن المعقول. . . وليس الإنسان حراً في أن تكون لديه «مُثُل» ولكنه حر في أن يختار بين أنواع مختلفة من المثل، بين أن يكون متفانياً في عبادة القوة والتدمير وأن يكون مخلصاً للعقل والحب. . .»[٢٠].

يريد فروم كشف البعد الخفي لخطاب منظومات الوعي والسلوك، أو كما يسميها فروم «إطارات التوجه والإخلاص» الإلهية والبشرية، من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي، والذي يساعده على إنجاز ما يلي:

١ ـ دراسة المذاهب المعنية بشكل كلي.

٢ ـ دراسة الشخصية على المستوى الفردي والاجتماعي.

٣ ـ دراسة العوامل الشعورية واللاشعورية للسلوك الديني داخل التجربة الدينية.

٤ ـ دراسة العلاقات بين المذهب والأخلاق لأجل كشف الحقائق[٢١].

إن البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية والبنية الشخصية، والبنية الدينية كلها مقولات مترابطة لا تنفصل واحدة عن الأخرى في كل دراسة حقيقية للدين. و«إذا حدث وكان النظام الديني غير متجاوب مع شخصية المجتمع السائدة، وفي تعارض مع الممارسة الاجتماعية للحياة، فإنه ـ أي النظام الديني ـ لن يكون إلا مجرد أيديولوجيا، وعلينا إذ ذاك أن نبحث وراءه عن البناء الديني الحقيقي، حتى لو لم نعه كنظام ديني. . .»[٢٢]، فالتحليل الفرومي يسعى إلى كشف الأوهام والأيديولوجيا داخل خطاب الحقيقة الذي تدعيه الأديان الإلهية والبشرية. أضف إلى أنه يعطي للأديان دوراً ثورياً تغييرياً للأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية، بطريقة تخالف على نحو عميق الرؤية الماركسية،

(٢٠) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٣.

(٢١) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٥٨ وما بعدها.

(٢٢) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٤٧.

بحيث إن هذه التغيرات التي يقودها قادة ثوريون سوف تؤول إلى أديان وأوضاع جديدة[٢٣].

٢ ـ الدين بين فرويد ويونغ وماركس

إن الدين بالمنظور الفرومي ليس وهماً أو عصاباً كما نوه فرويد مراراً، كما أنه لا يتفق مع رؤية يونغ التي تنص على طبيعة الدين المتحكمة والخارقة للإرادة الإنسانية. وما دام الدين هو كل ما يحكم الفكر والسلوك فردياً واجتماعياً، فإن العصاب ـ بالمعنى الوجودي ـ هو دين الإنسان المريض المغترب، ولا سيما إذا ما أدركنا حقيقة التمييز الذي يضعه فروم بين العصاب بمعناه الباثولوجي من جهة وبين العصاب بمعناه الوجودي المعبر عن الاغتراب والإخفاق في تحقيق الإنسان لوجوده الحقيقي المتمتع بالاستقلال والحرية والعقلانية والحب الإنتاجي[٢٤].

والعصاب قد يكون خبيثاً يصيب الذات بالشلل والخواء، وقد يكون غير خبيث يُبقي على إرادة الذات وقوتها، وهو تفريق مهم يأخذ بالاعتبار اختلاف طبيعة المرض الحضارية، بحيث يسود نمط معين من المرض داخل حضارة معينة يختلف تماماً عما يسود في حضارة أخرى، أي أن لكل عصر أو قرن «داء» يعرف به كما قال فرويد ذات مرة. لذا «فإن معظم الذين يذهبون إلى المحلل النفسي هم أناس يعانون مما تعود فرويد أن يدعوه داء القرن، القلق الذي هو الصفة المميزة لقرننا. لا أعراض على الإطلاق، بل إحساس بعدم السعادة، والغربة، ولا حتى أرق، ولكن الحياة لا معنى لها، ولا تلذذ بالحياة، بل انسياق، بل إحساس بتوعك غامض»[٢٥]. فالمرض اختلفت طبيعته إذ أصبح ذا صفات وجودية، وبالتالي فلا بد أن يكون العلاج ذا طبيعة إنسانية تساعد الإنسان المغترب على الشفاء والتحرر من المرض الذي أصاب الحضارة. وبذلك فإن «التحليل النفسي بالمعنى الكلاسيكي ليس كافياً لهذا

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٤) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣٠، وإريك فروم ود. ت. سوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢٥) إريك فروم، **فن الإصغاء**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤)، ص ٧٦.

النمط من الداء. والمطلوب هو نمط مختلف، لأن هذا الداء يعادل مسألة التغير الجذري في الشخصية الكلية...»[٢٦] والمريض أصبح أكثر عقلانية وسلاماً من الآخرين، لأنه بكل بساطة يدشن في عصابه اعتراضاً على آليات التكيف الاجتماعي السائدة في مجتمع أو حضارة ما[٢٧].

لقد أصبحت ظاهرة الاغتراب ظاهرة عامة، تمس أغلب أو كل ميادين الحياة الإنسانية الفكرية والسياسية والدينية... إلخ. فالعلاقة بين الإنسان والإله أصبحت علاقة اغترابية قائمة على تسلط الإله وإكراهه للإنسان وإخضاعه له. والإنسان يعبد الإله بطريقة تقوم على مبدأ تحقير الذات البشرية وإلغائها أمام بطش الإله وجبروته، كما فعلت تعاليم لوثر وكالفن التي هيأت الإنسان نفسياً لاستقبال الرأسمالية بكل تواضع وقناعة دينية.

إن معرفة مفهوم ودلالة الدين عند فرويد ويونغ وماركس يقربنا أكثر من إدراك معنى الدين عند فروم. الدين عند فرويد تجربة عصابية طفولية أو تثبيت طفولي لحماية وحب الأب؛ أي أنه تكرار مشاعر الطفولة تجاه الأب. والعقائد الدينية هي إحياء العقيدة الأبوية البدائية نفسها التي تطورت عبر الأزمان حتى وصلت إلى ما هي عليه. وهي تعبر عن الحاجة النابعة نفسها من الخوف من الطبيعة والصراع الذي يحدث بين البشر، أي أنها تمنح الأمان وتعوض حرمان فقدان الأب، وترسي المجتمع البشري لخلق التوازن عبر الأخلاق التي تقدمها[٢٨]. إن الإله هو الأب الحنون، إذ أن الحنين «إلى الأب هو في جذر الحاجة الدينية»[٢٩]. فالدين يمثل طفولة البشرية، بحيث إنك تعثر على الشيء نفسه في علاقة الأب بالطفل وعلاقة الإله بالإنسان من خضوع وخوف واستسلام وحماية وأمان ورعاية، فهي مشاعر متناقضة مزدوجة متشابهة بين الإنسان والإله، لذلك «حين يتبين الطفل، وهو يشب ويترعرع، أنه مقضي عليه بأن يبقى أبداً حياته طفلاً، وأنه لن يكون في مقدوره أبداً أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة، يضفي

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٧. داء القرن برأي فروم الاغتراب وسيادة الصنمية أو الوثنية وعبادة التقنية والسوق...

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٨ و٧٦.

(٢٨) سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢١ وما بعدها.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

عندئذ على هذه القوى قسمات وجه الأب، ويبتدع لنفسه آلهة، آلهة يخشى جانبها ويسعى إلى أن يحظى بعطفها ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمة حفظ حياته. . .»[٣٠] الدين تعبير سيكولوجي عن الحنين للأب المسيطر والحنون، ومن ثم فهو توهمات لتحقيق رغبات قديمة، رغبات تحقيق الأمان والحماية والرعاية الأبوية من خطر الكوارث والصراعات التي تحدث بين الأفراد والجماعات: «فالإحساس المرعب بالضائقة الطفلية أيقظ الحاجة إلى الحماية، الحاجة التي لباها الأب. وعندما أدرك الإنسان أن هذه الضائقة مستمرة ودائمة، راح يتشبث بأب، أبٍ أعظم قوة وأشد بأساً هذه المرة. فالقلق الإنساني أزاء أخطار الحياة يسكن ويهدأ لدى التفكير بالسلطان الرفيق العطوف للعناية الإلهية، كما أن إرساء أسس نظام أخلاقي يكفل تلبية مقتضيات العدالة. . . ثم إن إطالة الحياة الأرضية بحياة مستقبلية تقدم إطار الزمان والمكان الذي ستحقق فيه تلك الرغبات»[٣١].

الدين تعبير عن رغبات طفولية متوهمة، إلا أنه من الضروري التمييز بين كون الدين وهماً وبين كونه خطأً، إذ «ليس التوهم والخطأ شيئاً واحداً، كما أن التوهم ليس بالضرورة خطأ. . . وخاصية الوهم أنه متفرع عن رغبات إنسانية. وهو يترتب بذلك من الفكرة الهاذية في الطب النفسي. . الأب الفكرة الهاذية متناقضة جوهراً ـ ونحن نشدد على هذه الصفة ـ مع الواقع، بينما ليس الوهم بالضرورة خاطئاً، أي غير قابل لتحقيق، أو متناقضاً مع الواقع»[٣٢]، إلا أن فرويد يتراجع عن ذلك الرأي، إذ يقول بطريقة مراوغة، إن الدين وهم يخالف الواقع ولا يمكن إثباته أو دحضه[٣٣]. بل «إن اتخاذ موقف مع أو ضد قيمة المذاهب الدينية من حيث الصحة والحقيقة لا يدخل في نطاق هذه الدراسة. يكفينا أننا تعرفناها بصفتها أوهاماً في طبيعتها السيكولوجية . . . .[٣٤]، إن التحليل الفرويدي لا يريد أن يدرس الدين من الناحية المنطقية بحيث يحكم على صحة الدين أو خطأه، لأنه تحليل نفسي يهدف إلى بيان الجوانب

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤١، وسيغموند فرويد، **عسر الحضارة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٥)، ص ٥ ـ ٢١.

(٣٢) فرويد، **مستقبل وهم**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

اللاواعية التى تحكم الظاهرة الدينية، وهو ما سوف نشهده في تحليل فروم للدين. إلا أننا لا نعتقد أن فرويد بقي أميناً لمنهجه السيكولوجي المحايد تجاه الظاهرة الدينية، خاصة إذا أدركنا أن وصفه النفسي كان متضمناً لأحكام تقويمية لأصل وحقيقة الدين نفسه. فالدين رغم أنه مصدر عزاء للنفوس في تخفيف الآلام والمحن والمصاعب الإنسانية والناس تقبل به على العموم، إلا أنه «لايخدعن أحد نفسه بتصوره أنه يسلك بذلك طريق التفكير الصحيح...»(٣٥). التفكير العلمي حسب فرويد هو ما يحقق للإنسان سعادته ورضاه، والإيمان لا يكون إلا بالعلم وسلطة العقل فحسب، لا بالأوهام والرغبات المتخيلة. والعلم لا يتفق حقيقة مع الإيمان بكائن أعظم ينظم الكون بكل دقة وضرورة حتمية(٣٦). الدين برأي فرويد عصاب طفولي، وتوهم برغبات مكبوتة.

وللدين تاريخ يشابه تطور التاريخ البشري ـ من الطفولة إلى النضج ـ ابتداءً بحدث أوديب المؤسس للتحريم ـ تحريم قتل الأب وتحريم الزنى بالمحارم وانتهاءً بالأديان التوحيدية ـ فعن طريق الكبت للغرائز الجنسية، يحدث العصاب الفردي والجماعي، خاصةً أن العصاب عبارة عن تسوية بين ما هو مرغوب فيه من قبل الهو، وبين ما يريده المجتمع والحضارة، أي الصراع بين الجنس والأخلاق عند الفرد، والصراع بين الجنس والحضارة عند المجتمع(٣٧).

إن فرويد يشابه ماركس في الاعتقاد بأن للدين جانباً تعويضياً عن الواقع المحروم والمعذب جنسياً عند فرويد واقتصادياً عند ماركس، فالدين عند كليهما أفيون للشعوب المقهورة المعذبة، بحيث إن فرويد يعتقد أن الدين أشبه بالمنوم للنفوس المعذبة، ولولا هذا الوهم المخدر لما تحمل الإنسان وطأة وقسوة الواقع(٣٨). على الرغم من ذلك فلا بد أن نواجه الأوهام والزيف الأيديولوجي، من خلال العلم والتنوير والتغيير الثوري، لذلك يقول فرويد: «كلا، ليس علمنا وهماً، وإنما الوهم أن نتصور أنه

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤. انظر: سيريل بيرت، **علم النفس الديني**، ترجمة سمير عبده (دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٥)، ص ٣، وما بعدها.

(٣٦) سيغموند فرويد: **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، و**مستقبل وهم**، ص٣٤ وما بعدها و٤٦.

(٣٧) فرويد، **مستقبل وهم**، ص ٥٦ وما بعدها.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

في وسعنا أن نجد لدى غيره ما لا يستطيع هو أن يقدمه لنا»[٣٩].

نجد ذلك النقد للدين عند مؤسس الاشتراكية العلمية ـ ماركس ـ فهو يعده وهماً لا يمكن قبوله، بل إنه مثل كل شيء أفيون مخدر للوعي الحقيقي، إذ يقول: «إن البؤس الديني هو من جهة التعبير عن البؤس الواقعي، ومن جهة أخرى اعتراض على البؤس الواقعي. إن الدين زفرة المخلوق المتضايق وفؤاد العالم الغليظ القلب. . إنه أفيون الشعب، ولما كان الدين غبطة وهمية للشعب فإن إلغاءه مطلب غبطته الحقيقية. وأن المطلب للتخلي عن الأوهام بالحالة التي هو فيها لهو المطلب للتخلي عن حالة تتطلب الأوهام. فنقد الدين إذاً هو بداية نقد الحياة البائسة التي هالتها الدين»[٤٠] أي أن نقد الأوهام ـ بما فيها الدين ـ سوف يؤدي إلى تحرير الإنسان من الأوهام والأيديولوجيا، لذا فإن «نقد الدين يحرر الإنسان من الوهم لكي يفكر ويعمل ويصوغ واقعه كإنسان منور تحرر من الوهم وعاد إلى رشده لكي يتحرك ويدور حول نفسه بالذات ثم يتحرك ويدور بذلك حول شمسه الحقيقية. . »[٤١].

لا شك في أن النظرية النقدية الفرومية تثمن جهود كل من فرويد وماركس النقدية المحاربة لألوان الزيف والأوهام الأيديولوجية. غير أنه ينظر للدين من منظور مختلف تماماً، فالقيمة الاعتبارية للدين وما تهدف إليه من أفكار ومعانٍ هو الشيء المهم عند فروم. وإذا كان فروم ينقد كل الأوهام والأيديولوجيا المناقضة للعقل والحرية والحب، فإن المدخل النقدي للدين عنده لا يتوافق مع فرويد وماركس اللذين رفضا قيمة الدين بحد ذاته، وعداه وهماً وخداعاً وافيوناً. أما فروم، فإنه يناقش الأنظمة الدينية التأليهية وغير التأليهية من جهة ما تتبناه قيمياً، أي الأصل الحقيقي اللاواعي للأديان، لا الدين بحد ذاته من الناحية الأنطولوجية. لذلك ينوه كثيراً بأن التحليل الذي يزمع القيام به، لا يمس

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٧. يقول فرويد: «مهما كان صوت العقل خافتاً فإنه لا يتوقف إن لم يجد من يسمعه. . . مما لا شك فيه أن الزمن الذي ستقوم فيه أولوية العقل لايزال نائياً عنا غاية النأي، لكن مما لاشك فيه أيضاً أن المسافة التي تفصلنا عنه ليست لامتناهية.. ولا شك في أن الإنسان سيتوصل يوم يقطع رجاءه من عالم الغيب أو يوم يركز كل طاقاته المحررة على الحياة الأرضية، إلى أن يجعل الحياة قابلة للاحتمال من قبل الجميع..» ص ٦٨ ـ ٧٤ (بتصرف).

(٤٠) إريك فروم، **ما وراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم (دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤)، ص ١١٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٣.

حقيقة الدين من الوجهة الواقعية أو المنطقية باعتبار الصح والخطأ، بل إنه تحليل نفسي ـ اجتماعي يكشف الأبعاد الحقيقية للأديان، ولا يقترب من معيار الصح والخطأ. «إننا ونحن ندرس الدلالة السايكولوجية لمعتقد ديني أو سياسي علينا أولاً أن نضع في الأذهان أن التحليل السايكولوجي لا يتضمن حكماً يخص حقيقة المعتقد الذي يحمله الإنسان. فهذه المسألة الأخيرة لا يمكن أن تتحدد إلا في إطار البناء المنطقي للمشكلة نفسها. إن تحليل الدوافع السايكولوجية وراء بعض المعتقدات أو الأفكار لا يمكن إطلاقاً أن يكون بديلاً عن الحكم العقلاني عن صدق المعتقد والقيم التي يتضمنها بالرغم من أن فعل هذا التحليل قد يفضي إلى فهم أفضل للمعنى الحقيقي للمعتقد، ومن ثم يؤثر في قيمة حكم الإنسان»[٤٢]. إلا أننا نجد الأمر نفسه يتكرر عند فروم، إذ إن التحليل النفسي لا يقف على أرضية الوصف للظاهرة الدينية، بل يتعداها أحياناً إلى معيار الصح والخطأ كما لاحظنا ذلك عند فرويد، بالرغم من أن فروم يناقش ذلك الأمر بالإلحاح على ضرورة التفريق بين التصورات النفسية والتصورات المنطقية، إذ أن «معيار الصدق لا يكمن في التحليل النفسي لدافع ما، بل في محض البيئة التي تؤيد أو تدحض افتراضاً داخل الإطار المنطقي للافتراض»[٤٣].

إن فروم يؤكد كثيراً على أهمية الدين الإنساني بالقدر الذي يرفض فيه الدين التسلطي، وأي نموذج فكري لا يوافق البعد الإنساني المتبنى من قبل النظرية النقدية عند فروم فهو نموذج مزيف ومغترب.

أما بالنسبة إلى كارل يونغ (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) فالدين عنده يعتمد على الخضوع لقوى تسيطر على الإنسان حتى أن اللاشعور عند يونغ ذو طابع ديني، إذ في الحقيقة «إنك تدرك صوت (اللاشعور) في أحلامك، لا تثبت شيئاً على الإطلاق، لأنك تستطيع أيضاً أن تسمع الأصوات في الشارع، ومع هذا فإنك لا تفسر هذه الأصوات على أنها أصواتك. ثمة شرط واحد هو الذي يجعلك ـ بصورة مشروعة ـ تنسب صوتاً إليك، وهو حين تفترض أن شخصيتك الواعية جزء من كل، أو أنها دائرة صغيرة تضمها دائرة أوسع . . .»[٤٤]. فاللاشعور يسيطر علينا مثلما يسيطر علينا داخل التجربة الدينية من قبل قوة أكبر منا. ولا يتفق فروم

(٤٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٥٩.

(٤٣) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

مع هذا التصور الذي تبناه (يونغ)، لأنه ينطبق في حدود تجربة دينية معينة كما هو الحال في المسيحية وتعاليم لوثر وكالفن. . ويوافق فرويد في نقده للدين من حيث إنه يعزز قيم الخضوع والاستسلام، وبالتالي فإنه يؤول التصور الفرويدي للدين في أنه مع الدين متى ما كان معززاً لقوى الحرية والاستقلال»[٤٥]. وعلى هذا فإن القول بأن فرويد ضد الدين قول مضلل باعتقاده»[٤٦].

وينتقد فروم رؤية يونغ النسبية التي تجعل من وجود الفكرة دليلاً على صدقها وموضوعيتها، إذ أن وجود الفكرة شيء وصدقها شيء آخر. أضف إلى ذلك أنها نزعة على المستوى الظاهري مؤيدة للدين وجوهرياً معارضة للدين المسيحي واليهودي والبوذي، لأن هذه الأديان «تعد طموح الإنسان إلى الحقيقة واحداً من فضائل الإنسان الرئيسية وواجباته، وتصر على أن عقائدها سواء وصلنا إليها بالوحي أو بقوة العقل واحدة خاضعة لمعيار الصدق»[٤٧]. بل أنها «نزعة نسبية اجتماعية تجعل من قبول المجتمع لفكرة معياراً لصحتها وصدقها وموضوعيتها»[٤٨]. وفقاً لذلك فإن فرويد بنظر فروم مؤيد لنمط ديني يعزز قيم الحرية والاستقلال، أما يونغ فإنه بدوره «يهبط بالدين فيحيله إلى ظاهرة نسبية، ويرفع اللاشعور في الوقت نفسه فيجعله ظاهرة دينية»[٤٩]. ويقارب فروم مؤسس التحليل النفسي من جون ديوي ويقارب يونغ من وليم جيمس، فالفريق الأول ذو نزعة شمولية، أما الفريق الآخر فهو ذو نزعة نسبية[٥٠].

إن الأديان تلتقي من خلال القيم والمثل الأخلاقية العليا ذات المقصد الإنساني، والمهم برأينا هو تحقيق هذه القيم الإنسانية المطلقة. وبذا فإن

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨ وما بعدها.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣. إن فروم يوافق نقد فرويد للتصورات الطفولية للدين وللإله التي برأيه لا تزال موجودة في الحياة المعاصرة إلا أنه ينقده لإهماله ما أسماه «الجانب الآخر للدين الموحد وجوهره الحق، المنطق الذي يفضي تماماً إلى نفي هذا المفهوم عن الله. . .». انظر: فروم، **فن الحب**، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٤٧) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٢٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤. يفرق يونغ بين العقيدة والدين فالأولى ذات صفة عامة أما الدين فهو ذو صفة خاصة وشخصية بين الإنسان وربه. انظر: كارل غوستاف يونغ، **التنقيب في أغوار النفس**، ترجمة نهاد خياطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٢٤ وما بعدها، وإميل بوترو، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)، ص ٢٦١ وما بعدها.

فروم كان **يطمح** إلى تقريب التحليل النفسي من الدين **وكليهما** من الأخلاق، أي أن رجل العلم ورجل الدين يهدفان معاً إلى معالجة الروح وتنويرها وخلاصها من الأوهام والزيف، فالفلاسفة والعلماء ورجال الدين هم أنبياء لمعالجة الروح المريضة، لا من أجل تكيف الإنسان مع الواقع كما أراد فرويد في منظومته العلاجية التي ينتقدها فروم[٥١]. إن النظرية النقدية الفرومية تريد تنوير الروح لخلاصها وسعادتها الحقيقية.

يريد فروم التأكيد على حقيقة لطالما كررها في كتاباته، وهي أن الإنسان **أمامه طريقتان، إما النكوص والخذلان أو الولادة الحقيقية النفسية** في تحقيق الذات الفاعلة المنتجة المشاركة مع الآخرين عبر العمل والعقل والحب والأديان على اختلافها من جهة المصدر أو الأفكار التي تريد أن تنشرها أو تحققها، متفقةً في أن تضع الجواب عن سؤال الكينونة الذي يحيّر الإنسان في همه الوجودي. والأديان السماوية والأرضية تشترك في تقديم الأجوبة عن أسئلة الوجود الإنساني. والإنسان الذي يبحث عن معنى حياته ووجوده هو شخص متدين، أما الشخص الذي يغفل عن ذلك السؤال، ويصم أذنيه لا يمكن بتعبير فروم أن يكون متديناً. ولعل «أفضل مثال نضربه لأولئك الذين يصمون آذانهم حيال هذا السؤال هو نحن أنفسنا الذين نحاول التهرب من هذا السؤال بالسعي خلف الملكية، والهيبة، والسلطة، والإنتاج، واللهو، ومحاولة نسيان أننا موجودون. وإذا ما أصم الإنسان أذنيه حيال سؤال الوجود ولم يكن لديه جواب عنه، لا يعود مهماً كم يذكر الله أو يواظب على الكنيسة، أو مقدار اعتناقه أفكار الدين، فهو يعيش ويموت مثل ملايين الأشياء التي ينتجها ويمضي الوقت وهو يذكر الله بدلاً من أن يختبر أن يكون الله»[٥٢]. والتحليل النفسي والدين لا يتعارضان ما دام الهدف هو تحقيق التنوير بأمراض الإنسان النفسية والوجودية على حد سواء، فرعاية الروح وكشف الحقائق من الأوهام والزيف وتحقيق الإنسان لذاته هي أهداف دينية تقع في صلب التحليل النفسي[٥٣].

«ما يقول عنه الإنسان إنه الله ليس هو الله، وما لا يقوله المرء عنه فإنه أصدق مما يثبته عنه» إيكهارت.

---

(٥١) فروم، **فن الإصغاء**، ص ٥٩ وما بعدها.

(٥٢) فروم وسوزوكي، **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٩ وما بعدها، وفروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٦١ وما بعدها.

٣ ـ الدين الإنساني عند فروم

يخالف فروم رؤية كل من فرويد وماركس ويونغ التي مر ذكرها مع مراعاته لبعض النواحي التي تخدم تأويله الأنثروبولوجي، فالدين ليس عصاباً كما اعتقد فرويد، بل الأصح القول إن العصاب دين، إذ «يجب أن يفسر بأنه شكل خاص من أشكال الدين يختلف على الأغلب بصفاته المميزة الفردية غير المحتذى بها. . .»[٥٤]. إنه دين الإنسان المستلب والذي فقد ذاته لأجل كسب المال والسلطة وانتهت حياته بأن أصبح سلعة في سوق الشخصية، ولا سيما إذا أدركنا الفرق بين العصاب بصورته الفرويدية المرتبطة بالكبت الجنسي وصورته الفرومية ذات المعنى الوجودي. فإذا كانت التسوية والتوفيق بين الهو والأنا هو ما يسبب كبتاً جنسياً ومن ثم عصاباً، فإن العصاب الوجودي هو الفشل في تحقيق الكينونة الإنسانية الحقة، بغض النظر عن تداعيات العصاب المرضية بالمعنى التحليلي النفسي[٥٥]. والعصاب أساسه العزلة السلبية، لا العزلة الإيجابية التي تساعد الإنسان على الخروج من القطيع وتحقيق ذاته الإنتاجية[٥٦].

وكل نظام فكري وسلوكي يوجه شخصية الإنسان ككل يصبح بدوره ديناً، مع الأخذ بالحسبان الاختلاف القيمي بين تلك الأنظمة، فهو «لا يعني نظاماً يتضمن مفهوماً معيناً للرب، أو لمعبودات بعينها، أو حتى نظاماً ينظر إليه بوصفه ديناً، وإنما أعني نظاماً للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطاراً للتوجه وموضوعاً يكرس من أجله حياته. والحق أنه بهذا المفهوم الواسع للكلمة لم توجد حضارة في الماضي، ولا توجد في الحاضر، ويبدو أنه لن توجد في المستقبل حضارة يمكن اعتبارها بلا دين»[٥٧]، والناس على اختلاف ألوانهم وحضاراتهم تتبع نظاماً قيمياً يوجه شخصيتها وبنيتها الأخلاقية إما بطريقة منتجة أو بطريقة

---

(٥٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٨٣.

(٥٥) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣٠ وما بعدها.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٧. يقول فروم: «قليون من الأفراد هم الذين يستطيعون احتمال هذا الانعزال، وقول الحق على ما فيه من خطر فقدان الصلة بالقطيع. وهؤلاء هم الأبطال الحقيقيون للجنس البشري. . .» (ص ٥٦).

(٥٧) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٤٣. لم يلتزم فروم بهذا التعريف التزاماً حرفياً، إذ إنه يقدم نموذجاً للدين يفسر طبيعة الإله وعلاقته بالإنسان وبالعكس.

مغتربة. «قد يعبدون حيوانات أو أشجاراً أو آلهة مصنوعة من الذهب، أو من الحجارة، أو إلهاً غير منظور، أو بشراً قديساً، أو زعيماً كالشيطان، وقد يعبدون أسلافهم أو أوطانهم، أو الطبقة أو الحزب الذي ينتمون إليه، أو يعبدون المال أو النجاح. ويمكن أن يقودهم دينهم إلى تنمية نوازع التدمير أو روح المحبة، إلى تنمية النزوع للتسلط والسيطرة أو روح التكافل والتضامن، إلى تنمية قدراتهم العقلانية أو إصابتها بالشلل. ويمكن أن يكونوا على وعي بأن نظامهم الذي يتبعونه هو نظام ديني مختلف عما يدعو إليه العلمانيون الدنيويون. . .»[٥٨]. يبقى نظام توجيه الفكر والسلوك نظاماً دينياً بصرف النظر عما يحتويه من قيم إنسانية أو اغترابية تسلطية، فاليهودية والمسيحية والإسلام[*] والبوذية والمانوية والكونفيوشسية وعبادة الدولة والتسلط والمال والصناعة والبيروقراطية والتدمير وكل الأوثان والأصنام بالمعنى الشامل للكلمة كعبادة السوق وعبادة السلف والطموطية والفتشية والطقوسية وعبادة النظافة كلها أصنام جديدة للعبادة والدين التسلطي غير الإنساني، والتي أخذت تسيطر وتحكم قبضتها على عقل وجسد الإنسان المعاصر، يبقى الاختلاف قائماً في ما تريد أن تبثه هذه الأديان من قيم وتعاليم. فالإنسان بحسب فروم لا بد أن يختار بين ما هو حسن وسيئ من أديان وفلسفات[٥٩] التي هي أنظمة تحكم توجهه القيمي تجاه العالم.

العصاب دين، كالعصاب القهري للاغتسال أو التفكير الوسواسي بأشياء سيئة قد تحدث. وأساس ذلك العصاب هو العزلة وعدم الارتباط بالآخرين والعالم ـ العزلة السلبية ـ بعكس المرتبط بأنماط فكرية وسلوكية. فالارتباط أفضل من عدمه، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن المريض يسجل بمرضه علامة احتجاج كبيرة ضد الحضارة المعاصرة، ولا يعني أن حالة الأسوياء أفضل حالاً من المرضى باعتبار مرضهم، فالحقيقة أنهم أصح إنسانياً من الأسوياء[٦٠].

لقد أصبحت العلاقة التي تربط الإنسان بالله علاقة غير إنسانية، قائمة على

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(*) لا نعثر في كتابات فروم إلا استشهادات تكاد تكون هامشية للإسلام ورموزه وشخصياته بعكس البوذية والفكر اليهودي ـ الحسيدي.

(٥٩) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٧٦، وفروم، **فن الإصغاء**، ص ٧٤ وما بعدها.

التسلط والاغتراب، والتي هي أسس الدين التسلطي. فالدين التسلطي يقوم على «اعتراف الإنسان بقوة عليا غير منظورة تتحكم في مصيره، ولها عليه حق الطاعة والتبجيل والعبادة»[٦١]. إنه دين يعتمد على السيطرة والتسلط من قبل الإله والخضوع والطاعة من قبل الإنسان، وأي خروج عن هذا المبدأ يعد إثماً وخطيئة في أصول الدين التسلطي. إن «العنصر الجوهري في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقوة تعلو على الإنسان، والفضيلة الأساسية في هذا النمط من الدين هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان. وكما يتصور الإله على أنه شامل القدرة، محيط علماً بكل شيء، فكذلك يتصور الإنسان على أنه عاجز، تافه الشأن»[٦٢]. ونجد أمثلة على ذلك داخل خطاب اللوثرية والكالفينية، وداخل الدين التسلطي الدنيوي، إذ تقوم هذه الأديان على احتقار وكراهية الإنسان وقمع حريته وعقله، أمام ما يتمتع به الإله ـ الدولة أو الحزب أو الزعيم أو الوطن. . . إلخ من قوة ومكانة وحرية التصرف والتسلط[٦٣].

أما الدين الإنساني، فهو دين «يدور حول الإنسان وقوته. فعلى الإنسان أن ينمي قدرة عقله كيما يفهم نفسه، وعلاقته بغيره من الناس وموضعه في الكون، كما ينبغي عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده أو إمكانياته على السواء، وعليه أن ينمي قدراته على حب الآخرين، كما يحب نفسه، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكائنات الحية جميعاً. . . والتجربة الدينية في هذا النوع من الدين هي تجربة الاتحاد بالكل، القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم ارتباطاً ندركه بالفكر والحب»[٦٤]. أضف إلى ذلك تعزيز قوة الإنسان لا ضعفه أو عجزه، ولا بد أن يحقق ذاته مما يحقق سعادته وفرحته لا خوفه وتعاسته وحزنه كما هو الحال في الأديان التسلطية[٦٥]. فالأديان التسلطية لا تأخذ بنظر الاعتبار القيم الإنسانية كالعقل والحب والحرية والاستقلال، التي تعثر عليها في اليهودية ـ الحسيدية خاصة وتعاليم المسيح وسقراط وسبينوزا وخطاب التصوف وفلاسفة التنوير والبوذية. . . إلخ. ويمكن أن تختلط الأديان التسلطية

(٦١) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣٦.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨. يلاحظ مدى البعد الصوفي الإنساني العميق لمفهوم الدين عند فروم.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

والإنسانية داخل بنية الدين الواحد كما هو الحال في المسيحية واليهودية[٦٦].

لقد أراد فروم أن يبين لنا معالم الاغتراب التي أخذت تحكم بنية الدين التسلطي، في إسقاط الإنسان لصفاته وكمالاته على الإله كما قال فويرباخ ذات يوم، وفي علاقة الإنسان مع العالم كالطبيعة وظواهرها، والبشر والأفكار والمذاهب والمفاهيم، وبكل ما يحيط الإنسان وعالمه. لقد كان يهدف من نقد مظاهر الاغتراب المختلفة الدعوة إلى إحياء النزعة الإنسانية ومبادئها العقلانية: حرية، عقل، عدالة اجتماعية، مساواة، إيمان عقلاني، نقض الأوهام، الحب الإنساني. . .إلخ، من أجل تكوين حياة إنسانية منتجة وحرة. فالدين كان أحد أهم المعالم التي فقدت جوهرها الحقيقي، بحيث استلبت من قبل روح السوق والتملك[٦٧]، حتى أن الصراع أخذ يدور بين قيم الكينونة الإنسانية وقيم التملك الصنمية والاستهلاك الصناعي وبين قيم الدين الإنساني الذي بشرت به عصور النهضة والحداثة الأوروبية «كالكرامة البشرية ووحدة الجنس البشري والتطلع إلى الوحدة الدينية والسياسية للعالم. . .»[٦٨] دين الصناعة والتقنية إلا أن الأمر آل إلى صالح قيم الصناعة ودين التصنيع والسيبرناتيك (Cybernetics) (علم التنظيم الفعال)، إذ إن دين الصناعة جعل الإنسان خادماً للاقتصاد والتقنية مما أدى إلى بلورة شخصية تسويقية ودين سيبرناتيكي، لا تسعى سوى إلى «الخوف من السلطات الذكورية القوية والخضوع لها، وغرس الشعور بالذنب. . وحل روابط التضامن الإنساني بإعلاء المصلحة الذاتية، وإذكاء العداء المتبادل. ولا قدسية في الحضارة الصناعية إلا للعمل والملكية والربح والسلطة. . .»[٦٩]، فالدين السيبرناتيكي أحكم قبضته على الإنسان، ولا سيما أن الإنسان توجه بكل قواه إلى عبادة الآلة التقنية مؤسساً بذلك ديناً جديداً يضع الإنسان في خدمة التقنية والعلم بدلاً من العكس. فالدين الصناعي أسس شخصية تسويقية ملائمة لنظامه القيمي[٧٠].

إن سيادة الربح والتنافس وتفكك أواصر الحب الإنساني الأخوي عن

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٢ وما بعدها، و Erich Fromm, «Can There Be Ethics without Religiousness?,» pp. 1-4, <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/1999b-1975-e.pdf>.

(٦٧) فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ٣٣ وما بعدها.

(٦٨) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٥٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها.

طريق سيطرة العقلانية الرأسمالية أثر بصورة مباشرة في شكل العلاقة بين الإنسان والله، فتفككت بالتالي العلاقة مع الله وأصبحت علاقة صنمية «تلائم بناء شخصية مغتربة»[٧١]. هذا من جانب، ومن جانب آخر، أخذت الحياة المعاصرة ترسي قيماً جديدة للنجاح المادي وعدم الاكتراث والابتعاد عن قيم الدين الروحية[٧٢]. وساد نمط للعيش يسيطر عليه خطاب الربح الرأسمالي ومبدأ المقايضة، وبذا تحول الإنسان إلى سلعة قابلة للبيع في سوق العرض والطلب ـ سوق الشخصية ـ وهو لا يهتم إلا بهدف رئيسي «هو المقايضة المربحة لمهاراته ومعرفته ونفسه ليس للحياة مبدأ سوى مبدأ المقايضة العادلة، ليس للحياة أي إشباع سوى إشباع الاستهلاك»[٧٣]. بل حتى الإيمان أو الاعتقاد الديني بالله والطقوس الدينية أضحت رمزاً للنجاح المادي في الحياة المغتربة المعاصرة. فالتجربة الدينية هي مصدر مهم لتحقيق النجاح الزائف والمغترب، إذ «تغير الإيمان بالله إلى خدعة سايكولوجية لكي يجعل الإنسان ملائماً على نحو أفضل للصراع التنافسي»[٧٤]، وأخطر توجيه يهدد الموقف الديني هو التوجه التسويقي[٧٥].

يؤكد فروم أنه لا بد من معرفة طبيعة الإنسان لكي يفهم طبيعة الدين المعتنق من قبل الإنسان نفسه[٧٦]. أي أن معرفة الإنسان ومعرفة الأديان لا ينفصلان عند فروم[*]. فالأديان الطوطمية والفتشية والصنمية مروراً بالدين الأمومي والدين الأبوي وصولاً إلى أديان التوحيد، لا تنفصل عملية فهمها عن فهم طبيعة الإنسان وتطور وعيه وسلوكه سيكولوجياً وأنثروبولوجياً.

ولأجل خلق دين إنساني ناضج، يصر فروم على ضرورة تكوين وعي ديني يتلاءم مع مرحلة انفصال الإنسان عن عالمه الحيواني[٧٧]. فلا بد أن

---

(٧١) فروم، **فن الحب**، ص ١٦١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٧٤) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٩٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤ وما بعدها.
(*) يلاحظ هنا التأويل الأنثروبولوجي للدين وعلاقة الإنسان بالإله حيث إن تاريخ العلاقة بين الإنسان والإله لاتنفصل عن صيرورة التطور الذي يمر به الإنسان من وعيٍ ديني، ولا سيما مروره من المرحلة الأمومية والأبوية وصولاً إلى التوحيد.
(٧٧) فروم: **فن الحب**، ص ١٢٩، **والدين والتحليل النفسي**، ص ٧٥.

يصل الدين إلى مرحلة من النضج تلائم المساعي لخلق توجه إنساني مثمر، دين يؤكد الحب الإنساني ويلغي التسلط بكل أوجهه وتمظهراته. أما إذا «لم يخرج الإنسان من التعلق الشديد بالأم والقبيلة والأمة، إذا تمسك بالاعتماد الطفولي على الأب المعاقب والمثيب أو أية سلطة أخرى، فإنه لا يستطيع أن ينمي حباً أكثر نضجاً لله، وعندئذ يكون دينه هو تلك المرحلة المبكرة من الدين التي يُعاش فيها الله كأم شاملة الحماية أو كأب يعاقب ويثيب»[٧٨].

ولا يغفل فروم عن ملاحظة أن أي دراسة حقيقية للدين لا بد أن تدرس الجوانب التالية:

١ ـ دراسة الجانب التجريبي ـ العبادة والعاطفة الدينية.

٢ ـ دراسة الجانب العلمي ـ السحري للدين.

٣ ـ دراسة الجانب الشعائري ـ الطقوس.

٤ ـ دراسة الجانب اللغوي ـ الدلالي.

كل هذه الجوانب تتضمن فهماً إنسانياً عميقاً، والذي سوف يؤدي إلى خلق منظومة دينية إنسانية غير تسلطية. وهذا ما نفهمه من دعوته إلى ضرورة الالتفات إلى أن مشكلة الدين « ليست هي مشكلة الإله، وإنما مشكلة الإنسان. وما الصيغ الدينية والرموز الدينية سوى محاولات للتعبير عن ضروب معينة من الخبرة الإنسانية والمهم هو طبيعة هذه الخبرات»[٧٩]. وهي ملاحظة فويرباخية أصيلة.

إن دراسة الدين عند فروم لا ترغب سوى فهم القيم التي يريد أن يؤكدها خطابه سواء أكان ذا طابع لاهوتي أم وضعي. وربما يكون خطاب اللاهوت أكثر إلحاداً من خطاب العلوم والفلسفات والأديان البشرية كالبوذية وغيرها، والمتصوفة وفلاسفة التنوير. فالفارق بين الإلحاد والإيمان هو القيمة الإنسانية لا القيمة التسلطية، إذ من «اليسير أن نرى كثيرين ممن يعلنون إيمانهم بالله هم في موقفهم الإنساني عبدة أصنام أو أناس بلا إيمان، على حين أن بعض الملحدين المتحمسين ممن يكرسون حياتهم لإصلاح حال البشرية، ولأعمال

---

(٧٨) فروم، **فن الحب**، ص ١٢٩.

(٧٩) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ١٠٢.

الإخاء والحب، يتخذون موقفاً دينياً عميقاً يتسم بالإيمان. . .»[٨٠]. والصراع الذي لا بد أن يحدث برأي فروم هو ليس بين الإيمان والإلحاد بل «بين موقف إنساني ديني وبين موقف هو والوثنية سواء. . .»[٨١].

في الدين الإنساني يصبح الإله رمزاً لقوى الإنسان نفسها. أما في الدين التسلطي، فإن الصفات الإنسانية تصبح مُلكاً للإله، والإنسان بدوره يكون ذليلاً ومحتقراً وشريراً، بل ومغترباً عن ذاته بحيث «أصبحت هذه القوى (الحب والعقل والخير والحرية. . .إلخ) منفصلة عنه. وأصبح في هذه العملية **مغترباً عن نفسه، وكل ما يملكه قد أصبح الآن ملكاً للإله ولم يتبق له شيء**، والسبيل الوحيد إلى نفسه يمر من خلال الإله، في عبادته للإله يحاول أن يتصل بذلك الشطر من نفسه الذي فقده عن طريق الإسقاط»[٨٢].

وهذا الاغتراب الديني الحاصل يترتب عنه شعور الإنسان بالذنب والخطيئة وتحقير نفسه وازدرائه منها مقابل تمجيد الإله وتعظيمه[٨٣]. فالدين يصبح متحالفاً مع ما هو صفة عند الإنسان ومع السلطة، وبالتالي فسوف يكون ديناً تسلطياً اغترابياً، **والخطيئة الحقيقية للإنسان برأي فروم هي «اغترابه عن نفسه**، وإذعانه للقوة وانقلابه على نفسه حتى لو كان ذلك تحت قناع عبادة الإله»[٨٤].

وينقد فروم كل أشكال التعصب الديني بوصفه صوراً للصنمية المعاصرة، إذ «أقيمت صورة للإله ـ لا من الخشب أو الحجارة، بل من الكلمات، ليعبدها الناس في هذا المحراب. .»[٨٥]، بحيث إنه يميل إلى الأخذ بالنظرية الصوفية للإله وصفاته وطبيعته، على اعتبار أنها تؤكد على أن الإله خارج الوصف، وأي وصف للإله يدخل ضمن الصنمية[٨٦].

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٩. هذا التفسير لعملية إسقاط الصفات الإنسانية على الإله وفقدان الإنسان لذاته، بحيث يصبح مغترباً هي متطابقة مع مفهوم فويرباخ للاغتراب الديني.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ وما بعدها.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٨٦) فروم: **فن الحب**، ص ١٠٤ و١١٢ وما بعدها، و**الدين والتحليل النفسي**، ص ٩٥ و١٠٤ وما بعدها، وهو ينحاز للرؤية الشرقية للدين، كالبوذية والتصورات الهندية ويرفض تصورات العقل الغربي الدينية بشكل انتقائي. انظر أيضاً: **Erich Fromm, «On Mysticism and Religion,» pp. 1-3,** <http://www.erich-fromm.de/biophil/joomla/images/stories/pdf-Dateien/1999a-1975-e.pdf>.

فالوثنية هي أهم مظاهر الاغتراب الديني، بل الاغتراب بشكل عام في الحياة الغربية المعاصرة، إذ أصبح كل شيء صنماً حتى الإله نفسه، «فليست التماثيل المصنوعة من الخشب والحجارة هي وحدها الأصنام. الكلمات يمكن أن تصبح أصناماً، والآلات يمكن أن تصبح أصناماً، والزعماء والدولة والسلطان والجماعات السياسية.. بل إن العلم ورأي الناس يمكن أن يصبحا أصناماً، والإله نفسه أصبح وثناً بالنسبة للكثيرين»[٨٧]. فما يريد تأسيسه دين من أجل الإنسان لا من أجل الأصنام، من خلال الاهتمام بما هو جوهري وإنساني[٨٨].

إن الرؤية الفرومية التحليلية ـ النفسية ـ الاجتماعية لا ترفض الدين عامةً إلا هيئته أو مضمونه السلطوي. والتحليل النفسي برأيه يؤدي وظيفة دينية إنسانية، من خلال تحرير الإنسان وتحقيق سعادته ورفاهيته وخلاصه من أوهامه وزيف الأيديولوجيا والدوغمائية. وإن دراسة الدين يمكن أن يقوم بها كل إنسان، بمعزل عن رجال اللاهوت، لأنها غير مرتبطة بهم ضرورة، بل يمكن أن يقوم بها رجال لهم خبرة معرفية بالإنسان[٨٩]. الدهشة والهم الأساسي وتجربة الاتحاد مع الكل يجعل أواصر التلاقي بين الدين والتحليل النفسي ممكنة التحقق.

٤ ـ نقد لوثر وكالفن

يتخذ فروم البروتستانتية كنموذج للدين التسلطي، عند كل من مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) وجون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) خاصة، على وصف أنهما يعبران عن طموحات الطبقة البرجوازية الصاعدة من الناحية النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه ماكس فيبر في دراسته **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** كما سنبين لاحقاً.

وعلى الرغم من تشابه البروتستانتية والكاثوليكية إلا أن الأولى أخذت تؤكد مطلع العصر الحديث على أمور منها كرامة الإنسان وحريته ومسؤولية أفعاله في تقرير مصيره[٩٠].

---

(٨٧) فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ١٠٧.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٩٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٦٣.

يطالب فروم بضرورة استيعاب البعد النفسي ـ **الاجتماعي، فضلاً** عن بقية **الأبعاد** ـ الأخلاقية والتربوية والدينية والأيديولوجية **للدين البروتستانتي**، ولا سيما عند مؤسسي المذهب سواء مارتن لوثر أوكالفن. **ولا بد من** دراسة الأفكار التي تدعو لها في الوقت الذي يتم فيه دراسة شخصية **المؤسسين** ـ لوثر وكالفن ـ والأتباع أو المريدين[٩١]. كما فعل في دراسته للنازية كأيديولوجيا وهتلر كشخصية سادية.

لقد ازداد الإيمان عن طريق حركة الإصلاح البروتستانتي بالاعتقاد بكرامة الإنسان وحريته وضرورة عمله لتحقيق الخلاص والاتصال بالله بمعزل عن سلطة الكنيسة، مطلع العصر الحديث في الوقت الذي ازداد فيه الشعور بالقلق والخوف والعجز، إذ صورت الإنسان بوصفه حراً مختاراً من جانب، وشريراً وآثماً من جانب آخر[٩٢]. فالبروتستانتية تؤكد الحريات ومشاعر الخوف والعزلة والقلق، بالإضافة إلى احتقار ذاتية الإنسان من خلال التأكيد على الخضوع[٩٣].

إن معتقدات البروتستانتية عند لوثر وكالفن تدشن الشخصية التسلطية، إذ الأولى عندها الخضوع للإرادة الإلهية المطلقة، والإيمان برأيها هو الاعتراف بقدرة الإله المطلقة وإذعان الإنسان له[٩٤]. فالإيمان اللوثري مبني على كره الحياة والشك اللامعقول والحرية السلبية، إذ إنه لم يرغب أن يحرر الإنسان ذاته ليحقق كينونته الإنسانية. ومن بين العوامل المهمة لظهور البروتستانتية، العامل الاقتصادي، مثلاً ظهور الرأسمالية والاحتكارات والتنافس الرأسمالي والاستغلال. . . إلخ، مما ولد شعوراً بعدم الأمان والقلق والخوف. فالإنسان برأي البروتستانتية «متحرر من جميع الروابط التي تربطه بالروابط الروحية، غير أن هذه الحرية نفسها تتركه وحيداً وقلقاً، وتجعله ممتلئاً بشعور عدم جدواه وعجزه»[٩٥]. فمارتن لوثر وكالفن لا يبتعدان عن الإطار الاقتصادي الاجتماعي للبرجوازية آنذاك، من كون الإنسان حراً وخائفاً وعاجزاً في الوقت

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٩ وما بعدها، وحسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، ص ٧١ وما بعدها.

(٩٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٦٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٩، وفروم، **ثورة الأمل**، ص ٦٠.

(٩٥) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٧٢.

نفسه[٩٦]. وعلاج خوفه عند لوثر وكالفن هو الخضوع للإرادة الإلهية المطلقة وإنكار إرادته الفردية. الإيمان عندهما هو الخضوع للإله، وهو مفهوم يقترب من المفهوم السياسي للعلاقة بين الفرد والدولة، إلا أنهما يقران مبدأي احتقار الذات الفردية والخضوع للسلطة الإلهية والسلطة الزمنية. «وهكذا، بينما لوثر قد حرر الناس من سلطة الكنيسة، جعلهم يخضعون لسلطة أشد طغياناً ألا وهي سلطة إله يصر على خضوع الإنسان الكامل وفناء النفس الفردية كشرط ضروري لخلاصه، لقد كان إيمان لوثر الاعتقاد بأنه يمكن أن يحب بشرط الاستسلام وهو حل مشابه في الكثير مع مبدأ خضوع الفرد التام للدولة والزعيم»[٩٧].

يتضح الموقف التسلطي للبروتستانتية عند لوثر وكالفن في الموقف من السلطة فهما رافضان لها تارة ومؤيدان لها تارة أخرى. ومن ثم الموقف المزدوج من الثورة والغوغاء. إن شخصية لوثر شخصية تسلطية مزدوجة، فهو «من جهة ترهبه السلطة الدنيوية وسلطة إله طاغٍ، ومن جهة يتمرد ضد السلطة، سلطة الكنيسة، وهو يظهر استواء الطرفين عينه في موقفه من الجماهير، فبقدر تمردهم في الإطار الذي يحدده يكون معهم، ولكن عندما يهاجمون السلطات التي يستحسنها يُظهر من البداية كرهه واحتقاره الشديدين للجماهير»[٩٨]. لذلك لا بد أن نفهم «أن موقف لوثر تجاه السلطة الدنيوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتعاليمه الدينية، فهو بجعله الفرد يشعر باللاجدوى واللاجدارة، وبجعله يشعر أنه أشبه بالأداة العاجزة في يدي الله، إنما ينتزع منه الثقة بالنفس والشعور بالكرامة الإنسانية التي هي المقدمة لأي وقفة جازمة ضد السلطات الدنيوية القاهرة[٩٩]. وموقف فروم من لوثر متطابق مع الموقف من جون كالفن[١٠٠].

لقد عززت البروتستانتية قيم الكراهية والشك اللاعقلاني والقلق والخوف والعجز والعداء بين الأطياف الاجتماعية في تلك المرحلة، ويمكن إيجاز معالمها بما يلي:

١ ـ عبرت عن مشاعر اللاجدوى والشك.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٥ وما بعدها.

٢ ـ حطمت ثقة الإنسان بنفسه وحبه لله.

٣ ـ احتقرت الإنسان كفرد واحتقرت الآخرين.

٤ ـ أصبح الإنسان وسيلة لا غاية.

٥ ـ رضخت للقوة والسلطة الدنيوية.

٦ ـ بررت اليأس والقلق والاغتراب[١٠١].

بل إنها دعمت الاغتراب والتسلط الديني والسياسي، لذا يصح الاعتقاد أن البروتستانتية هي «الجواب على الاحتياجات الإنسانية للفرد الخائف المعزول الذي بلا جذور، والذي عليه أن يوجه نفسه ويربطها بعالم جديد»[١٠٢]. وهذا ما ترك أثره الواضح في العصور اللاحقة اقتصادياً واجتماعياً ونفسياً. لقد كانت البروتستانتية المقدمة السيكولوجية للروح الرأسمالية بحيث أصبحت العلاقة الفردية مع الله هي «التهيئة السيكولوجية للطابع الفرداني لأوجه نشاط الإنسان الدنيوي»[١٠٣].

ويتضح تشابه الرأسمالية والبروتستانتية من خلال تأكيدهما معاً على:

١ ـ مبدأ النشاط الفردي على المستوى الروحي والاقتصادي.

٢ ـ التأكيد على عزلة الفرد وزهده وإنكار قيمة الذات.

٣ ـ اغتراب الإنسان في البروتستانتية والرأسمالية على حد سواء.

٤ ـ التأكيد على العلاقة التسلطية في الدين والسياسة[١٠٤].

لذا يمكن القول إن ما بدأته البروتستانتية على المستوى الروحي، أكملتهُ الرأسمالية عقلياً واجتماعياً وسياسياً[١٠٥].

ويتضح لنا مدى الأثر الذي تركته دراسة ماكس فيبر **الأخلاق**

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٧، وفروم، **الدين والتحليل النفسي**، ص ٣٧.

(١٠٢) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٨٧.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٩٣ وما بعدها.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩١، وفروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٥٥.

البروتستانتية وروح الرأسمالية على إريك فروم، **ولا سيما إذا** عرفنا أنها دراسة كان لها الأثر العظيم على كل من يريد **فهم مشكلات** العصر الحديث[١٠٦]. لقد أراد فيبر أن يفهم طبيعة العلاقة **بين الدين** والاقتصاد، والتأثير المتبادل بينهما[١٠٧]. فالقيم الاقتصادية لها جذر **أخلاقي** ديني، إذ اهتم **بما تؤكده** الأديان من قيم اقتصادية، خاصة إذا عرفنا أنه **درس** ستة أديان (الكونفشيوسية والهندوسية، والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام). أما فيما يتعلق بالبروتستانتية فقد وجد تشابهاً بينها وبين الرأسمالية **جعله يؤمن** بأن «الرأسمالية الحديثة **نشأت من** خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية، فروح الرأسمالية **هي نفسها** روح العقيدة البروتستانتية **بما** تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية. **ولقد وجدت** الأخلاقيات الاقتصادية **في** نطاق الديانة البروتستانتية، فروح الرأسمالية **ظهرت** قبل أن **تظهر** الرأسمالية ذاتها[١٠٨]. لقد كشف فيبر أن تعاليم لوثر وكالفن تطابق روح الرأسمالية «ذلك أن العقيدة البروتستانتية **تهتم** اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد تنشئة **عقلية**، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة، كما أنها تقدس العمل... والعقيدة البروتستانتية فوق كل ذلك **تعتبر** جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً»[١٠٩].

إن النظرية النقدية الإنسانية تدعو إلى تبني وإحياء الإيمان والدين العقلاني المعتمد على العقل والحرية والإنتاجية لا الخضوع والتسلط واللاعقلانية، **كذلك إلى** اعتماد الشك العقلاني كبديل عن الشك اللامعقول الذي أخذت دائرته تتسع في الحياة المعاصرة. فالإيمان موقف تجاه العالم والآخرين والحياة فضلاً عن أنه بنية طبع تحكم سلوك الشخصية، بغض النظر عن محتواه ومضمونه[١١٠]. ويؤكد فروم كثيراً على الصفة العقلانية التي لا

---

(١٠٦) محمد علي محمد، **المفكرون الاجتماعيون: قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام الاجتماع الغربي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٢٣٦.

(١٠٧) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٦ وما بعدها، ومحمد، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١٠٩) فيبر، المصدر نفسه، ص ٢٤ و٥٢ وما بعدها، وأنطوني غيدنز، **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر**، ترجمة فاضل جتكر (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩)، ص ٢٠٤ وما بعدها.

(١١٠) فروم: **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢٣٠، **والإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٦٢ وما بعدها.

بد أن يتمتع بها الإيمان ويرفض ويهاجم كل ألوان الشك واللامعقول والإيمان غير المعقول سواء تجاه الإله أو السلطة السياسية أو الإنكار والأشخاص كالإيمان بقيم الاستهلاك والعقلانية الأداتية الصناعية وعبادة الزعماء والقادة... والإيمان لا يتعلق وجوده بالدين فحسب، بل إنه مطلب ضروري وحيوي يشمل أغلب مجالات الحياة، لأن الإنسان بدونه سوف يغدو عقيماً وخائفاً في صميم وجوده، والحياة المعاصرة تتطلب الإيمان لا تتطلب اللاإيمان المولد للتشويش واليأس(١١١).

الإيمان العقلاني لا يبشر بالعصبية والخضوع والتسلط، بل إنه يحيي إمكانياتنا بأنفسنا وبالآخرين والمجتمع البشري. فأساس الإيمان العقلاني هو الإنتاجية والواقعية الممكنة وقدرة الإنسان وخبرته الإنسانية(١١٢).

ولا يمكن برأي فروم أن يعيش الإنسان بدون إيمان. والسؤال المهم برأيه ولجيلنا والأجيال القادمة هو: هل سيكون هذا الإيمان إيماناً غير عقلي بالزعماء والآلات والنجاح أم سيكون الإيمان العقلي القائم على خبرة نشاطنا الإنتاجي؟(١١٣).

يقول سبينوزا:

«ليست السعادة مكافأة الفضيلة، وإنما هي الفضيلة نفسها، ولا نحن نتمتع بالسعادة لأننا نكف شهواتنا، بل على العكس، لأننا نتمتع بالسعادة نكون قادرين على كفها».

علم الأخلاق

ثانياً: من نقد فلسفة الأخلاق التسلطية إلى فلسفة الأخلاق الإنسانية

تملك فروم حساً إنسانياً عميقاً أظهره في خطابه الفلسفي وحياته الشخصية على السواء. وربما لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن الحس الإنساني الفرومي يتضح أكثر في رؤيته الأخلاقية، بل رغبته في تأسيس علم

---

(١١١) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢٢٩.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠، وفروم، **ثورة الأمل**، ص ٢٤ وما بعدها.

نفس معني بالإنسان وقيمته الأخلاقية، فهو يقول صراحة: «إن على علم النفس لا أن يزيل الغشاوة عن الأحكام الأخلاقية الباطلة فحسب، بل يمكن فوق ذلك، أن يكون الأساس لبناء معايير السلوك الموضوعية والصحيحة»[١١٤]. ولا يفهم من خطابه الأخلاقي الدعوة إلى التكيف أو التوافق الاجتماعي عن طريق الالتزام بالمعايير الأخلاقية في الحياة الإنسانية، وإنما المسعى الإنساني لتحقيق الإنسان صحته النفسية وسلامته العقلية وسعادته وحبه الحقيقي للحياة. لذا فإن خطاب الأخلاق القيمي لا ينفصل عنده عن خطاب السيكولوجيا من الناحية النظرية أو العلاجية، وهو مما يؤكد «بأن مشكلات فلسفة الأخلاق لا يمكن حذفها من دراسة الشخصية سواء على الصعيد النظري أو على صعيد المعالجة الطبية، فأحكام القيمة التي نقررها تحدد أفعالنا، وتعتمد صحتنا الذهنية وسعادتنا على سلامتها»[١١٥].

يريد فروم أن يرتكز علم النفس على فلسفة أخلاق إنسانية، أو يكون على صلة عميقة بالقيم الإنسانية، مما يحقق للإنسان سعادته ويمكنه من ممارسة كينونته الحقة.

وتتفق غالبية المدارس الأخلاقية على أهمية العلاقة بين الأخلاق والسيكولوجيا، إذ أن «جميع مدارس الأخلاق تكاد تكون على اتفاق في أن الغرض الرئيسي من البحث الخلقي يجب أن يكون على اتصال بالجانب النفسي في حياة الإنسان. . .»[١١٦]. وبرغم الأهمية التي يمكن أن تقدمها فلسفة الأخلاق للدراسات السيكولوجية، إلا أن علم الأخلاق يمتاز بأنه أضيق مجالاً من علم النفس، وبوصفه كذلك علماً معيارياً يدرس ما ينبغي أن يوجد عليه السلوك الإنساني[١١٧]. ويؤثر علم النفس فى الأخلاق مثلما يؤثر علم الأخلاق في علم النفس، لأن الأخير يدرس الظواهر النفسية كالإدراك والإحساس والإرادة والحرية والأوهام والعواطف والشعور. . . فالباحث الأخلاقي «لا

---

(١١٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠. يعتبر فروم (العصاب) حالة معبرة عن وضع أخلاقي يبرهن بصورة قاطعة على مقدار نكران أو رفض الحياة غير الإنسانية التي يمر بها الإنسان (ص ٣٠ و٢٥٠ وما بعدها).

(١١٦) هـ. سدجويك، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ترجمه وقدم له وعلّق عليه توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ص ٦٩. وترتبط الأخلاق بالسياسة أيضاً (ص ٦٧).

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٧٠.

يستغني عن هذه المباحث، فعلم النفس مقدمة لازمة لعلم الأخلاق»[١١٨]. على الرغم من يقول بخلاف ذلك، إذ «ليس هناك أخلاق مبنية على علم النفس»[١١٩]. وعلى كل حال فإن نزعة فروم الإنسانية تقرب الأخلاق إلى علم النفس، وبعبارة أوضح الأخلاق هي الأساس الجوهري لفهم الإنسان وشخصيته وطبيعته وسلوكه المفضي نحو السعادة والفرح والإنتاجية الحرة. ولا يمكن للسيكولوجيا أن تنفصل عن بقية العلوم كالفلسفة والاجتماع والاقتصاد... وهو ما يميزه عن فرويد ويونغ في رؤيتهما الأخلاقية النسبية[١٢٠].

إن فروم ينتمي إلى أنصار النزعة الإنسانية الأخلاقية الشمولية، بحيث يقف بالضد من النزعة النسبية في الأخلاق، بل إنه يؤيد فلسفة أخلاق شاملة ومطلقة، ويرفض بالمقابل كل فلسفة أخلاقية نسبية ـ اجتماعية ـ تاريخية. فالموقف النسبي من الأخلاق يرى «أن أحكام القيمة والمعايير الأخلاقية هي حصراً أمور تذوق أو تفضيل تحكمي. ولا يمكن وضع أية عبارة صحيحة موضوعاً في هذا المجال. ولكن بما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون قيم أو معايير، فإن هذه النسبوية تجعله فريسة سهلة لأنظمة القيمة غير العقلية»[١٢١]. وكأنه يوحي بأن النسبية ترادف التسلط واللاعقلانية، أما الشمولية فهي النزعة الإنسانية المعقولة والموضوعية! فالطبيعة الإنسانية ذات منحى أخلاقي ـ قيمي ـ شامل، وأي معرفة معمقة بطبيعة الإنسان ككل تفضي إلى الأخلاق الشمولية. لذلك إن (صحة) فلسفة الأخلاق الإنسانية ومعرفة الطبيعة البشرية سوف لا يوقعنا بالنسبوية كما يسميها فروم «بل على العكس، إلى الاقتناع بأن مصادر المعايير بالنسبة للسلوك الأخلاقي موجودة في طبيعة الإنسان ذاتها، وأن المعايير الأخلاقية قائمة على الخصائص الصميمية في الإنسان، وأن انتهاكها يؤدي إلى التحطم الإنفعالي

---

(١١٨) أحمد أمين، **الأخلاق** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، ص ١٧.

(١١٩) فرنسوا غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة قتيبة المعروفي، زدني علماً؛ ٣٩ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٠)، ص ١٠٦. وهو ما يخالف رؤية فروم الذي يعتقد أن «انفصال علم النفس عن فلسفة الأخلاق ذو تاريخ حديث نسبياً. وقد كان مفكرو الماضي الأخلاقيون الإنسانيون العظام، فلاسفة وعلماء نفس، قد اعتقدوا أن فهم طبيعة الإنسان وفهم حياته ومعاييرها يعتمد بعضها على بعض...». انظر: فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٣٠.

(١٢٠) فروم، المصدر نفسه، ص ٣٠ وما بعدها.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٤١. فالإنتاجية فضيلة والكسل واللامبالاة رذيلة برأي فروم.

والعقلي»[١٢٢]. والمعايير الأخلاقية شمولية لأنها برأيه ذات طبيعة عقلانية إنسانية[١٢٣]. وهي تساعد على فهم الإنسان واضطراباته العقلانية والإنفعالية، لذا لا بد من العودة إلى تراث الإنسانية، في فلسفة الأخلاق الإنسانية ـ أرسطو ـ سبينوزا ـ جون ديوي. . . ـ من أجل تعزيز المبدأ الإنساني الذي يؤكد على أن الإنسان غاية بحد ذاته[١٢٤]. فالنسبوية نفي الشمولية والشمولية هي نفي للنسبية، وكلتاهما مرفوضة، لأن الشمولية تؤدي إلى الدوغائية، والنسبوية تؤدي إلى النسبية والانتهازية وانعدام الحوار[١٢٥].

وتتميز فلسفة الأخلاق الشمولية بأنها لا تعير أهمية للتاريخ أو المجتمع، فهي تتمركز حول العقل والإنسان بصورته المجردة. أما الأخلاق النسبية فهي لا تبالي بخطاب أنصار الفلسفة الأخلاقية المطلقة، وتنادي بإعطاء الأولوية للأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التاريخية. فالعقل أساس الأخلاق الشمولية والأهواء والانفعالات والظروف المتغيرة هي جوهر الرؤية الأخلاقية النسبية، وكلتاهما لها محددات للعقل الأخلاقي والقيمة الأخلاقية. وهذا يولد القناعة بأنهما يلغيان حرية الفرد الشخصية وروح المبادرة الفعال عند الإنسان لأنه بكلا الحالتين إما بشروط العقل أو بشروط المجتمع[١٢٦] يُستلب الفرد وتُنتهك إرادته الحرة.

ويمكن لنا إيراد أهم الخصائص التي تمتاز بها فلسفة الأخلاق الإنسانية الشمولية المطلقة ـ والتي يرغب تأكيدها فروم ـ عن فلسفة الأخلاق التسلطية بالنقاط التالية:

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤١. إن «موضوع البحث الخلقي الرئيسي هو كل ما تتضمنه فكرة ما هو خير أقصى، أو مرغوب فيه عند الإنسان، أي كل ما يقع عليه اختياره أو ينشده ويسعى إليه عن عقل، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة، بل باعتباره غاية ذاته». انظر: سدجويك، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ص ٦٦.

(١٢٥) انظر المقدمة، في: فروم، **فن الإصغاء**، ص ١٢.

(١٢٦) عادل العوا، **القيمة الأخلاقية** (دمشق: جامعة دمشق، [١٩٥٩])، ص ١٣ وما بعدها. يقول المؤلف: «لسنا نرتاب في دعوى الأخلاق السرمدية بسائق أن الوجود الاجتماعي يتميز دائماً بميزة زمنية خاصة تختلف من وقت إلى وقت، وإنما نرتاب في تلك الدعوى كذلك لأن تاريخ الإنسان المشخص من حيث إنه فرد حيوي (بيولوجي) باعتباره يفرض على فاعليته الإنسانية شروطاً رئيسة (ص ١٩). انظر أيضاً: غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ص ١٠ وما بعدها، وزكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مشكلات فلسفية؛ ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٠)، ص ٦٠ وما بعدها.

١ ـ تنص فلسفة الأخلاق التسلطية على أن السلطة أهم من الإنسان، أما الفلسفة الإنسانية الأخلاقية الشمولية، فالإنسان عندها المعيار الحقيقي للقيم، فهو مصدرها وموضوعها في الوقت نفسه[١٢٧].

٢ ـ فلسفة الأخلاق الإنسانية فلسفة عقلانية، أما فلسفة الأخلاق التسلطية فهي غير عقلانية. وبذا تختلف الفلسفة الإنسانية عن الفلسفة التسلطية في مضمار الأخلاق من الناحية الشكلية والمضمونية على السواء. «من الناحية الشكلية تنكر فلسفة الأخلاق التسلطية قدرة الإنسان على معرفة الخير والشر، ومانح المعيار ـ هو على الدوام سلطة تتجاوز. ولا يتأسس نظام كهذا على العقل والمعرفة، بل على مهابة السلطة وشعور التابع بالضعف والاتكال، وينجم التسليم للسلطة بصنع القرار عن قدرتها السحرية، فقراراتها لا يمكن ولا يجوز أن تناقش. مادياً ومضمونياً، تجيب فلسفة التسلطية عن سؤال ما هو جيد أو رديء في المقام الأول على أساس مصالح السلطة، لا مصالح التابع، وهي استغلالية. . .»[١٢٨].

٣ ـ معيار الحكم الأخلاقي عند الفلسفة التسلطية/ الخوف من السلطة، فالجيد هو ما يلائمها، والرديء ما يخالفها ولا يتوافق معها. وبمساعدة آليات التربية والأسرة ـ التي هي الوكيل النفسي للمجتمع ـ يتم التحكم بالأفراد وتنميطهم وفقاً لثقافة السلطة السائدة. فالخوف من الاستهجان ـ كما يقول فروم ـ والحاجة إلى الاستحسان هما الباعث الأقوى، ويكاد يكون الباعث الحصري على الحكم الأخلاقي. والطاعة هي الفضيلة، والعصيان هي الرذيلة والإثم هي الخطيئة[١٢٩].

٤ ـ أما بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الإنسانية فهي تعتمد على «مبدأ أن الإنسان نفسه هو وحده الذي يمكن أن يحدد مقياس الفضيلة أو الإثم، وليس السلطة التي تتجاوزه. وهي من الوجهة المادية تقوم على مبدأ أن «الخير» هو ما هو خير للإنسان، و«الشر» هو ما هو ضار للإنسان، والمقياس الوحيد للقيمة الأخلاقية هو حسن حال الإنسان»[١٣٠].

---

(١٢٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٤٤.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

٥ ـ وتختلف فلسفة الأخلاق الإنسانية عن التسلطية في **مضمون** الفضيلة. الفضيلة بحسب خطابها تعني مقدرة أو ميزة الإنسان في تحقيق إمكانياته المتاحة، أي كينونته الإنتاجية بما يعكس صفاته الخاصة والنوعية. أما الفلسفة التسلطية الأخلاقية، فإن بكون المرء فاضلاً يدل على نكران الذات والطاعة وقمع الحرية. . . »[١٣١]. إن فلسفة الأخلاق الإنسانية « متمركزة حول الإنسان، وليس معنى ذلك ولا ريب أن الإنسان مركز الكون، بل بمعنى أن أحكامه القيمية، ككل أحكامه الأخرى وحتى إدراكاته مترسخة في خواص وجوده، وليس لها معنى إلا بالإشارة إليه، والإنسان هو فعلاً مقياس كل الأشياء»[١٣٢]. وهذا لا يعني بمعنى أدق أن يكون الإنسان كارهاً أو غير محب للناس أو غير متصل بهم أو بالعالم، فاتصاله وتواصله لا يتعارضان مع توجهه الأخلاقي[١٣٣].

٦ ـ ترفض فلسفة الأخلاق الإنسانية «النسبية» أو الذاتية في الحكم الأخلاقي الذي لا بد أن يكون شاملاً بحيث يطبق على البشر بشكل مطلق كما يرى فروم[١٣٤]. ومن هنا يتبدى نقده للفلسفات النقدية الأخلاقية الذاتية، مثلاً فلسفة الأخلاق عند أرسيبوس وأبيقور وفرويد وسبنسر، إذ أنه يطمح إلى وضع أساس شامل للأخلاق الإنسانية الموضوعية[١٣٥]. إن فلسفة الأخلاق الإنسانية تؤكد على البعد الشامل المطلق لا البعد الفردي أو الاجتماعي، لأن «الاستخدام غير النقدي لمصطلحي «المطلق» و «النسبي» قد شوّش البحث في فلسفة الأخلاق الشاملة ضد فلسفة الأخلاق النسبية كثيراً. . . »[١٣٦]. فالإطلاق في فلسفة الأخلاق الإنسانية لا يدل على أن القيم الأخلاقية لا تقبل النقاش أو إعادة النظر كما هو الحال في الفلسفات الأخلاقية التسلطية ولا تعني الفلسفة الأخلاقية المطلقة المساواة بين الأحوال مما يعقد الحكم على أيها أصدق أو أكذب كما نوه بذلك سبنسر، بل يعني به «الاختلاف بين فلسفة الأخلاق الشاملة وفلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع، وأنا أعني بفلسفة الأخلاق الشاملة معايير السلوك التي هدفها نمو الإنسان وتفتحه، وأعني

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

بفلسفة الأخلاق الملازمة للمجتمع تلك المعايير الضرورية ليبقى ويؤدي وظيفته نوع خاص من المجتمع ومن الناس الذين يعيشون فيه»[١٣٧].

وأشهر الأمثلة عن الأخلاق الشمولية المطلقة هي القيم الأخلاقية الدينية مثلاً «أحبب جارك حبك لنفسك» وبقية القيم الإنسانية الشاملة والتي توجد في خطاب كل ثقافة بشرية تهتم بنمو الإنسان وتحقيق طبيعته الإنسانية. أما بالنسبة لأخلاق المجتمع فأشهر أمثلتها كل النواهي والأوامر الضرورية لبقاء المجتمع وفعاليته في السيطرة على الأفراد حسب ما ترغب سلطة المجتمع وقيمه السائدة. فالمجتمع المحارب يعزز قيم الشجاعة والمبادرة، والمجتمع الزراعي يثمن الصبر والمساعدة، والمجتمع الصناعي الحديث يؤكد على أولوية العمل...[١٣٨]. يشابه هذا الطرح ما قاله الفيلسوف المعاصر برغسون في كتابه **منبعا الأخلاق والدين** عندما ميزن بين نوعين من القيم الأخلاقية، إذ أن هناك أخلاقاً مغلقة نابعة من قواعد اجتماعية ضاغطة على الأفراد لأجل حفظ الجميع وتحقيق التوازن الاجتماعي، وهنالك أخلاق متفتحة، تصدر عن الفاعلية الفردية أو التجديد الذاتي الخصب لروح الجماعة الضيقة. فهي أخلاق حدسية وعقلية تسمو بالجميع نحو التحرر والغنى والكينونة الشاملة[١٣٩].

٧ ـ فلسفة الأخلاق الإنسانية هي «العلم التطبيقي لفن العيش القائم على علم الإنسان النظري»[١٤٠]، فالعلوم والفنون والأخلاق وطريقة عيش الحياة تتوجه وفق المعايير الموضوعية الصحيحة. وعيش الحياة أو فن العيش الذي هو أهم فن، يقدم المساعدة للإنسان في أن يعيش حياته بأفضل شكل وعلى أتم ما يكون، لأننا «نستطيع أن نتخيل ثقافة افتراضية لا يريد فيها الإنسان الرسوم أو الجسور، ولكن ليس هناك شخص في أي شعب لا يريد أن يعيش، فالدافع إلى العيش متأصل في كل كائن حي...»[١٤١]. من هنا فإن فلسفة فروم الأخلاقية تركز على فن العيش، وتنتقد كل إلغاء أو تهميش الاهتمام بالحياة، فلقد نسي الإنسان ذاته وسعادته وحياته، وأخذ ينشغل بتحصيل المال

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٣٩) غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ص ١٢٤.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٢. ويقول في موضوع آخر «إن فلسفة الأخلاق هي علم النفس التطبيقي» (ص ٥٩).

(١٤١) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٥٣.

والعمل والاستحواذ على السلطة. وكل شيء مهم «بالنسبة إليه باستثناء حياته وفن العيش. وهو من أجل كل شيء إلا من أجل ذاته»[١٤٢]. فطريقة عيش الحياة لا بد أن تكون ذات غاية مهمة، ألا وهي تحقيق القدرات والإمكانيات البشرية في الوجود، لأن الوجود الحقيقي هو عبارة عن كشف قدرات الإنسان وإمكانياته المعززة لكينونته الإنسانية. وباختصار كما يقول فروم « فإن الخير في فلسفة الأخلاق الإنسانية هو تأكيد الحياة وكشف قدرات الإنسان.. والفضيلة هي المسؤولية عن وجوده. والشر هو شل قدرات الإنسان، والرذيلة هي عدم مسؤولية المرء عن ذاته»[١٤٣]. إن فلسفة الأخلاق الإنسانية ينبغي أن تؤسس فلسفة للعيش الأصيل، مساعدة العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والتاريخ والاجتماع وعلم نفس الطفل.

٨ ـ ترتكز فلسفة الأخلاق الفرومية على تراث الفلسفات الأخلاقية الإنسانية عند أرسطو وسبينوزا وديوي. فطبيعة الإنسان عندهم هي الفعالية الإنتاجية «أي العمل» لممارسة قدراته وإمكانياته الخاصة به، وسعادته هي ما يتمخض عن نشاطه وعمله المثمر. والفضيلة برأيهم هي تحقيق الإنسان قدراته وإمكانياته. الفضيلة هي كل جهد يقوم به الإنسان يعكس كينونته الإنسانية، أما العجز والكسل فهما من معالم الرذيلة والشر الأخلاقي. والسعادة أقرب إلى الفعالية الإنسانية. أما الكآبة فهي أقرب إلى الكسل[*]. بمعنى أدق تؤدي

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٨.

(*) يتضح مدى الأثر البالغ الذي تركته الحسيدية اليهودية على التصورات الأخلاقية عند فروم من خلال التأكيد على الحياة والفرح والنشاط ونقد السلبية والتأكيد على السعادة ونبذ الحزن والكآبة ومعيارها لذلك هو «إخدم الرب بفرح». ولا يخفى أثر سبينوزا الأخلاقي في الرؤية الإنسانية الفرومية وكما عبر سبينوزا «الفرح صالح والحكمة هي في تأمل الحياة «لا في الموت» والحكمة هي الاستمتاع بالحياة...» و«الفرحة هي سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى أما الكآبة فهي سلبية من حالة أعلى إلى حالة أدنى» فالفرح ونقد الحزن والسلبية والاهتمام بالحياة والنشاط والفاعلية الإنسانية في ممارسة الطبيعة الإنسانية وفقاً للعقل هي من المعالم الأساسية لفلسفة الأخلاق عند سبينوزا. والإنسان إذا حقق ذاته وطبيعته وفقاً لحريته ونشاطه فهو كائن نشط فعّال وسعيد ومناضل. أما إذا حدث خلاف ذلك فهو كائن سلبي وحزين. وهي معيار المفاضلة بين الخير والشر. انظر: فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٩٨ وما بعدها و١٢٤ وما بعدها؛ غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ص ٥٤ وما بعدها؛ أحمد خواجة، **في الأخلاق النظرية والتطبيقية** (بيروت: دار الغصون، ١٩٨٥)، ص ٥١ ـ ٥٣، وباروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب، [د. ت.])، ص ٢٣٤ وما بعدها و٢٦٠ ـ ٢٦٢.

الفضيلة، بوصفها فعالية الإنسان في ممارسة ذاته في الوجود إلى السعادة. والرذيلة بدورها سوف تؤدي إلى الحزن والكآبة بوصفها عجزاً وكسلاً وسلبية[١٤٤]. وعلية تكون الإنتاجية هي الفضيلة والهروب والكسل والسلبية هي الرذيلة حسب فلسفة الأخلاق الإنسانية الفرومية، والحرية والعقل والإرادة الفعالة قيماً أخلاقية شاملة. وبالإضافة إلى أرسطو وسبينوزا، هناك دور مهم لماركس الذي هو برأيه متأثر بسبينوزا وفلسفته الأخلاقية القائمة على الحرية والفعالية النشطة. أضف إلى هذا دور ماركس نفسه في التفريق بين طبيعة الإنسان عامة وطبيعته المتجلية عبر مراحل تاريخية مختلفة وفقاً لأنظمتها الاقتصادية ـ الاجتماعية[١٤٥]. مع الأخذ بنظر الحسبان نقد فروم لماركس، ولا سيما إهمال الأخير للأبعاد الأخلاقية في عملية التغير الاجتماعي[١٤٦] وإهمال فرويد للرذيلة الأخلاقية الشمولية وتمسكه بالرؤية النسبية[١٤٧]. ويضع فروم إسهامات الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون ديوي ضمن تراث الفكر الأخلاقي الإنساني، فبالرغم من تأكيده على دور العقل في الأخلاق، واعتقاده بأن هدف الحياة هو تدشين ما يتمتع به الإنسان من قدرات وإمكانيات مرتبطة بطبعه الإنساني، وكذلك معارضته لأنظمة التسلط والنسبية الأخلاقية، إلا أن فروم لا يوافقه على الربط الضروري للغايات بالوسائل أو بالعكس[١٤٨].

٩ ـ تميز فلسفة الأخلاق الإنسانية بين حب الذات والأنانية، وتنادي

---

(١٤٤) فروم، المصدر نفسه، ص ٥٩ وما بعدها. السعادة برأي أرسطو هي تحقيق الإنسان صورته وجوهره وطبيعته من خلال العقل. والفضيلة هي اتباع أوامر العقل لتحقيق الوسط الصحيح الذي يتوسط بين رذيلتين. انظر: غريغوار، المصدر نفسه، ص ٤١؛ سدجويك، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ص ١٢٥ وما بعدها، وخواجة، المصدر نفسه، ص ٥٥ وما بعدها. ويؤكد فروم أن دراسة الطبع الفاضل أو الرذيل أهم من دراسة الفضائل أو الرذائل بشكل منفرد، بل يعده الموضوع الحقيقي للبحث الأخلاقي. انظر: فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٦٨.

(١٤٥) إريك فروم: **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة محمد سيد رصاص، دراسات فكرية (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨)، ص ٤٣ وما بعدها؛ **ما وراء الأوهام**، ص ١١٢، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ١٠٠ وما بعدها.

(١٤٦) إريك فروم، **المجتمع السليم**، ترجمة محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ١٧٦.

(١٤٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٦٩.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

بمفهوم الضمير الإنساني الذي لا يتوافق تماماً مع الضمير التسلطي، إذ أن الأخير ينبع من الخوف من السلطة ـ الأب ـ الدولة ـ المجتمع ـ الحزب. . . إلخ. والخطيئة بمنظوره نابعة من عدم الطاعة، والعقاب قانون حتمي للحد من الخطيئة والعصيان، لذا إن «محتويات الضمير التسلطي مستمدة من أوامر السلطة ومحرماتها، وقوته لها جذورها في الخوف من السلطة والإعجاب بها، والضمير الجيد هو وعي إرضاء السلطة الخارجية والمفعلة في الذات. والضمير الآثم هو وعي إغضابها»(١٤٩). وفضيلة الضمير التسلطي هي القرب من السلطة والخضوع لها، وهو ما يتجلى بكل وضوح في الشخصية التسلطية ـ السادية والمازوكية على السواء، بالاعتماد على السلطة لضمان الأمان والطمأنينة(*).

إن العصيان هو الإثم والطاعة هي الفضيلة والواجب هو الخضوع، وغياب الإنتاجية والفكر النقدي الحر، وتميز أهل السلطة عن غيرهم. . . . كلها تشكل مرتكزات أساسية لفلسفة الأخلاق التسلطية. كما بين ذلك فروم في دراسته للبروتستانتية والنازية والشخصية التسلطية السادومازوكية. أما فيما يخص الضمير الإنساني الذي تنادي به فلسفة الأخلاق الإنسانية فهو «استجابة شخصيتنا الكلية لأدائها الوظيفي الصحيح أو لاختلال أدائها الوظيفي، وليس استجابة لهذه القدرة أو تلك، وإنما لجماع قدراتنا الذي يشكل وجودنا البشري والفردي. . . إنه استجابة شخصيتنا الكلية لا مجرد استجابة عقلنا. .(١٥٠) فهذا الضمير يعبر عن الإنسان عقلياً وجسدياً أو شعورياً. ويتفق فروم مع نيتشه في الاعتقاد بأن الضمير الحقيقي هو ما يعبر عن الذات الإنسانية بشكل فعلي وخلاق في الحياة(١٥١)، ويعبر عن مصلحة الإنسان وسعادته وإنتاجيته(١٥٢). ويذكر فروم أن كلا الضميرين قد يوجد داخل بنية الشخصية الفردية(١٥٣). إن سيطرة العقل والإرادة الحرة هي ما يرجح كفة النزعة الأخلاقية الإنسانية.

١٠ ـ تستند فلسفة الأخلاق الإنسانية عند فروم إلى رؤى كل من أرسطو وسبينوزا وديوي في مفهومهم للسعادة واللذة والفرح، لذلك يخالف أرستيبوس

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(*) ينظر فقرة الاغتراب وآليات الهروب للاستزادة.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٤.
(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٩ وما بعدها.

وأبيقور وسبنسر في مفهومهم للسعادة القائم على تحقيق اللذات والابتعاد عن الآلام، فاللذة لا يمكن اعتبارها معياراً موضوعياً لصحة الأحكام الأخلاقية. حيث إن السعادة واللذة والفرح ذات مقاييس عقلية موضوعية. فالرؤية الأخلاقية الموضوعية الشاملة تؤكد بشكل عقلاني على كل ما يساعد الإنسان في ممارسة إمكانياته وطبيعته الإنسانية.

إن فروم يتماشى مع خطاب التراث الفلسفي الأخلاقي عند أرسطو وسبينوزا وديوي وآخرين، لكونه يشترك في الاعتقاد بأن تجربة الإنسان كفرد ليست معياراً كافياً في تقييم القيم الأخلاقية، وأن السعادة لا تنفصل عن الخير، والاعتقاد بإمكانية تأسيس محددات موضوعية للأخلاق[١٥٤]. فهنالك برأي فروم لذة كاذبة أو سعادة كاذبة، أو قد تكون لاشعورية.. فالسعادة والشقاء مرتبطان برأيه بالإنتاجية وجوداً وعدماً. والسعادة عنده مقترنة بزيادة الحيوية، وشدة الشعور والتفكير وبالإنتاجية. والشقاوة مقترنة بنقص هذه القدرات والوظائف[١٥٥]. إن الإنتاجية تؤسس ثقافة الوفرة لا ثقافة الجوع. والفرح والسعادة واللذة مصادرها في الإنتاجية وفنون الوفرة كالموسيقى وألوان الثقافة المختلفة[١٥٦].

إن السعادة والفرح «ليسا إشباع الحالة الناجمة عن العوز الفسلجي أو السايكولوجي. وهما ليسا التفريج عن التوتر، بل هما ما يصاحب كل النشاط الإنتاجي في الفكر والشعور والعمل.. والسعادة هي الدليل على أن الإنسان قد وجد الجواب عن مشكلة الوجود الإنساني: التحقيق الإنتاجي لإمكانياته ومن ثم، وفي وقت واحد، قد اتحد مع العالم وحافظ على سلامة ذاته... إن السعادة هي معيار البراعة في فن العيش، ومعيار الفضيلة في المعنى الذي لها في فلسفة الأخلاق الإنسانية...»[١٥٧].

ويمكن القول بأن فلسفة فروم الأخلاقية الإنسانية هي تأكيد لقيم الحياة ومعارضة قيم الموت ونبذ لها، إذ «أن الاختيار بين الحياة والموت هو بالفعل الخيار الأساسي في فلسفة الأخلاق. إنه الخيار بين الإنتاجية والتدميرية، بين

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ وما بعدها.
(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣ وما بعدها.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧ وما بعدها.
(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

الاستطاعة والعجز، بين الفضيلة والرذيلة. وبالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الإنسانية فإن كل المجاهدات الشريرة موجهة ضد الحياة، أما الخير كله فهو في الحاجة إلى حفظ الحياة وتفتيحها»(١٥٨). وكذلك لا ترغب الفلسفة الأخلاقية الإنسانية في كبت الشر أو التأكيد عليه، «فكلاهما مجرد جانبين للعبودية، وليس الخيار الأخلاقي بينهما بل بين الكبت ـ الانغماس من جهة والإنتاجية من جهة أخرى. ليست غاية الفلسفة الأخلاقية الإنسانية كبت نوازع الشر في الإنسان.. بل الاستخدام الإنتاجي لإمكانيات الإنسان الأولية المتأصلة..»(١٥٩).

إن فلسفة الأخلاق الفرومية تدعو إلى الفرح والسعادة والاهتمام بالحياة، وترفض كل أساليب التربية والثقافة الداعية إلى الكبت أو القمع في التزام الفضائل. لذا «لا يوجد شيء أكثر إفضاء إلى عمل الخير بالمعنى الإنساني من تجربة الفرح والسعادة التي تصاحب أي نشاط إنتاجي. وكل زيادة في الفرح يمكن أن تعدها الثقافة سوف تعمل على تربية أعضائها أكثر من كل ما يمكن أن تفعله التحذيرات من العقوبة أو المواعظ بالفضيلة»(١٦٠)، وهو ما يقربه من هربرت ماركوز في نقده لآليات الكبت وتصورات فرويد لأهمية تشكيل الحضارة عن طريق الدعوة إلى التوافق مع المجتمع وتقنين الجنس والنزعات العدوانية للإنسان مع متطلبات المدنية الحديثة أو المجتمع المدني. وإننا نعتقد أن فروم ذو نزعة سقراطية كلبية. يتضح ذلك أكثر إذا عرفنا أن الكلبية تؤكد الحس الإنساني في فلسفتها الأخلاقية وبالاعتقاد بالعالمية الإنسانية وأولوية الفضيلة العقلانية على شهوات الجسد بصرف النظر عن الحاجات الضرورية(١٦١).

ثالثاً: من نقد التسلط السياسي إلى أنسنة السياسة

إن الحديث عن فكر فروم السياسي يعني الحديث عن خطاب نقدي إنساني رافض لكل آليات وأشكال الدوغمائية والتعصب القومي والديني والحضاري. والخطاب السياسي عند فروم لا يشذ عن الشروط التي أحكمت خطاب نظريته النقدية العام. يتضح ذلك من خلال مواقفه الإنسانية على الصعيد

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(١٦١) سدجويك، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ص ١٠٨ وما بعدها، وأبو بكر ذكرى، **تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية**، ط ٤ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥)، ص ١٨.

السياسي الدولي من جهة، ومن خلال مفاهيمه الإنسانية حول الشأن السياسي النظري كمفهومه للديمقراطية والسلطة والمساواة والأنماط البيروقراطية والإعلامية والدعائية المطروحة من قبل الأيديولوجيات(*) السياسية. . . إلخ. وإن كنا نجزم أن هذين الجانبين المذكورين آنفاً لا ينفصل بعضهما عن بعض، ويشكلان وحدة متماسكة في فكر فروم السياسي النقدي، إلا أننا نود أن نبين الثاني قبل أن نستعرض المواقف السياسية. ولذلك سوف نبين المفاتيح السياسية النظرية ثم يتبعه استعراض الجانب الشخصي السياسي لفروم ودوره الفاعل في القضايا والشؤون السياسية الدولية والمحلية.

لقد طرح فروم تصوراته السياسية وفق رؤية إنسانية نقدية حكمت أغلب أطروحاته الفلسفة السياسية، كمفهومه للسلطة(**) العقلانية والمساواة والديمقراطية. . . إلخ، فالسلطة برأيه «مفهوم عريض يحتمل معنيين مختلفين اختلافاً تاماً؛ فهي إما سلطة عقلانية وإما سلطة لاعقلانية. والسلطة العقلانية أساسها الكفاءة والمقدرة. وهي تساعد الشخص الذي يمارسها على النمو والارتقاء. أما السلطة اللاعقلانية فأساسها القوة، وهي تستخدم في استغلال الأشخاص الخاضعين لها»[١٦٢]. والسلطة قد تكون سلطة غير عقلانية أساسها القمع والإخضاع، أو تكون عقلانية أساسها الحرية والتنظيم الفاعل. والسلطة شكل للعلاقة بين الناس تتوزع بين طرفين، طرف يكون في المرتبة العليا والآخر يكون في المرتبة الأدنى مع الفارق النوعي في شكل وطبيعة السلطة العقلانية عن السلطة غير العقلانية. الأولى سلطة إنسانية معقولة، والثانية

(*) يميز فروم بين الأيديولوجيا والأفكار على اعتبار أن الأيدلوجيا أفكار استهلاكية مزيفة تزود الإنسان بما يرغب به من الناحية الاستهلاكية وتسطح وعيه وتوهمه بأهمية متطلباته التي هي في الحقيقة متطلباتها المنقولة للجماهير عبر الوسائل الإعلامية المؤثرة، وهي تنظم الناس وتحركهم وفق خطابها المؤدلج كما هو الحال في الأفكار السياسية والأيديولوجية. أما الفكر أو الأفكار فهي أفكار نوعية إنسانية غير أيديولوجية وعقلانية مثمرة تنمي قدرات الإنسان ووعيه وإرادته. انظر: فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٦٥ وما بعدها.

(**) يطرح فروم مفهوماً آخر ألا وهو مفهوم القوة، موضحاً الفرق بين القوة الساعية للسيطرة والقوة باعتبارها القدرة أو الفاعلية. فالقوة لها معنيان إما أن يقصد بها السيطرة أو السيادة أو يقصد بها الفاعلية والقدرة على الفعل والتأثير في الآخرين. . . انظر: فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٢.

(١٦٢) إريك فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٥٧، و**تشريح التدميرية البشرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ٢ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٤٤ وما بعدها.

سلطة كابتة مستغلة ومضطهدة. «السلطة تشير إلى علاقة بين الأشخاص فيها يتطلع الشخص إلى الآخر على أنه إنسان أعلى منه، ولكن هناك اختلافاً أساسياً بين نوع العلاقة التفوقية ـ الدونية التي يمكن أن تسمى السلطة العقلانية والعلاقة التي يمكن وصفها بأنها سلطة كابتة»[١٦٣].

إن السلطة العقلانية تسعى إلى إلغاء الفاصل الترتيبي بين مالك السلطة والخاضعين لها ـ كالعلاقة بين الأستاذ والطلاب ـ بخلاف السلطة غير العقلانية. هذا من جانب، ومن جانب آخر يتولد عن السلطة العقلانية مشاعر إنسانية كالمحبة والود والإعجاب والاحترام تترك انطباعاً نفسياً اجتماعياً عميقاً بين أفرادها. أما السلطة اللاعقلانية فإنها تولد الكره والعداء، وقد تكون كابتة لهذه المشاعر، مما يؤدي إلى حدوث أعراض ومواقف غير عقلانية بالنسبة للخاضعين لها، إما الكراهية الشديدة أو الإعجاب الكبير بالسلطة[١٦٤].

إن السلطة العقلانية بين الأستاذ والتلميذ مثلاً تقوم على المساعدة وإتاحة الفرص للارتقاء الحر الفعال. أما السلطة غير العقلانية القائمة بين السيد والعبد فأساسها الاستغلال والقمع.

وينبغي الإشارة إلى أن الاختلاف بين الأنواع المذكورة هو اختلاف نسبي، إذ قد نعثر في نمط السلطة العقلانية جوانب لاعقلانية والعكس صحيح، كذلك قد «توجد تدرجات عديدة بين هاتين الحالتين المتطرفتين، كما في العلاقة بين عامل المصنع ورئيسه، أو إبن المزارع وأبيه أو زوجه وزوجها. ومع هذا بالرغم من أنه يوجد في الواقع نمطان للسلطة ممتزجان فإنهما مختلفان جوهرياً. . .»[١٦٥].

ولقد تناول فروم السلطة وعلاقتها بالشخصية في بحثه عن الشخصية التسلطية من الناحية النفسية الاجتماعية كما هو الحال عند الشخصية السادية والمازوكية[١٦٦]. وهي شخصية تتجلى عند الأشخاص الأسوياء لا العصابيين

---

(١٦٣) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ١٣٤، و**الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٤٤ وما بعدها.

(١٦٤) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٤.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٦٦) انظر المبحث الثالث «الاغتراب وآليات الهروب» في الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث تناولنا السادية والمازوكية وصفاتهما وعلاقتهما بالاغتراب.

فحسب، فالشخصية التسلطية هي نمط للشخصية يظهر عند الأفراد ذوي المواقف المزدوجة من السلطة، وكذلك هي نمط معبر عن الأنظمة الفاشية ـ النازية مثلاً التي أحكمت قبضتها على فئات الطبقات الوسطى الدنيا في ألمانيا وأوروبا(١٦٧).

وكذلك نجد مساهمته في ملف المعهد حول السلطة والعائلة تحت إشراف هوركهايمر عام ١٩٣٦ وبحثه المشترك حول العمال والموظفين (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) والذي لم ينشر إلا في عام ١٩٨٠. فقد درس الجوانب اللاواعية للمواقف السياسية لـ (٦٠٠) شخصية، إذ تبين له تراوح مواقفهم تجاه السلطة والثورة أو التغير وتجاه الإبقاء على الأوضاع كما هي عليه. وهنالك مجموعة بلغت نسبتها ١٠ بالمئة أظهرت ميولاً إلى السلطة، إذ أنها شخصية تسلطية وأخرى نسبتها ١٢ بالمئة أظهرت ميولاً نحو الحرية والاستقلال. أما المجموعة التي تشكل الغالبية العظمى ٧٨ بالمئة فإنها أظهرت ميولاً متضاربة ومتناقضة(١٦٨)، حتى أن هذا البحث كان من أحد العوامل التي أبعدت فروم عن معهد البحث الاجتماعي في عام ١٩٣٩.

وكنموذج للشخصية التسلطية يتناول فروم الأيديولوجيا النازية وشخصية هتلر بوصفهما معبرين بصورة واقعية عن تلك الشخصية التي تجسدت ملامحها في سيرة هتلر وتعاليمه النازية في كتابه **كفاحي**، فالنازية الهتلرية تؤسس شخصية سادو ـ مازوكية، وتنادي بها عبر تعاليمها ومواقفها الأيديولوجية(١٦٩). ولقد لاقت رواجاً وقبولاً واسعاً في أوساط الطبقة الوسطى والدنيا «أصحاب الحوانيت الصغيرة والحرفيين والعمال من ذوي الياقات البيضاء» التي تمتلك شخصية تتوافق مع الشخصية النازية وشعاراتها بعكس طبقة العمال والبرجوازيين الذي استسلموا لصعود النازية من دون أي مقاومة. ولذلك فإن شخصية الطبقة الوسطى الأدنى مناقضة لشخصية الطبقة البرجوازية العليا والطبقة العمالية، إذ أنها تمتاز بـ «حبها للقوي وكراهيتها للضعيف، حقارتها، عداوتها، وفرة مشاعرها وكذلك مآلها تكالبها ثم أساس تقشفها. إن أفرادها لهم

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤. ومن بين الشخصيات التي درسها كنماذج للشخصية التسلطية السادية غير الجنسية عند ستالين والشخصية السادية الشرجية عند هاينرش هملر وكشخصية نكروفيلية عدوانية خبيثة عند هتلر. انظر: فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ص ٢٨ ومابعدها.

(١٦٨) فروم: **الخوف من الحرية**، ص ١٧١، **وتشريح التدميرية البشرية**، ص ٤٠ و٩٨.

(١٦٩) المصدران نفسهما، ص ١٧٨، وص ١٤٩ وما بعدها على التوالي.

نظرة ضيقة إلى الحياة، إنهم يشكون في الغريب ويكرهونه، وهم فضوليون وحسودون لمعارضهم، وهم يبررون حسدهم بالكرامة الخلقية. وتقوم حياتهم كلها على أساس مبدأ الندرة اقتصادياً وكذلك سيكولوجياً»[١٧٠].

وهذه الصفات تتوافق مع الأيديولوجيا النازية مما سهل من انتشارها بين فئات هذه الطبقة المذكورة آنفاً، وبمساعدة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي حصلت بعد الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة في ألمانيا عام ١٩١٨[١٧١].

هذه التحليلات قد تفسر لنا عمق النتائج التي توصل إليها فروم في بحثه المشترك عن العمال والموظفين وتنبؤاته المستقبلية[١٧٢].

أما بصدد صفات الشخصية التسلطية، فهي شخصية تعشق القوة المسيطرة والممارسة من قبل المؤسسات والأفراد وغيرها أولاً، وثانياً تمتلك موقفاً من الحياة يمتاز بالخضوع للقدر والماضي والعجز والامتثال لقوة أعظم منها كان تكون الله أو الواجب وغيرها. وتتصف ثالثاً بالمعاناة وغياب الشكوى. ورابعاً هي شخصية نسبية وعدمية فهي شخصية يائسة ومنعدمة الإيمان. وخامساً ينعدم في فلسفتها أي قيمة للمساواة، فالأقوى هو الأعلى والأضعف هو الأدنى. وسادسها تتصف بالولاء إلى القوة المساعدة التي تتميز أحياناً بصفات سحرية يسميها فروم ـ بالمساعد الساحر، إذ أنه يقدم للخاضعين لسلطته كل ما يرغبون به ويطمحون إليه بدون أي فعل حقيقي يبدر منهم[١٧٣]. والصفة الأخيرة تتجلى بشكل واضح في التوجه التلقفي للشخصية[١٧٤].

إن السلطة قد تكون ظاهرية صريحة وواضحة كسلطة الدولة والمؤسسات والأفراد بين الأباء والأبناء وبين صاحب العمل والعمال وبين الإله والمؤمنين أيضاً. ويمكن أن تكون باطنية داخلية ـ نفسية ـ أخلاقية مثل سلطة الضمير أو الواجب الأخلاقي الذي يمثل سلطة الأنا الأعلى الممثل لسلطة الأبوين والأخلاق

---

(١٧٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٧١.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٢ وما بعدها.

(١٧٢) Helmut Johach, «Erich Fromm und die Kritische Theorie des Subjekts,» (Saarländische Universitäts und Landesbibliothek, 1988), <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/Johach_H_1988.pdf>.

(١٧٣) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٧ وما بعدها.

(١٧٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٩٤ وما بعدها.

الاجتماعية السائدة[١٧٥]، المغروسة في الأفراد منذ طفولتهم عن طريق الأسرة ـ الوكيل النفسي للمجتمع ـ وعن طريق وسائل التربية والثقافة الاجتماعية. ومع منتصف القرن العشرين تحولت دلالة السلطة من كونها سلطة ظاهرية وباطنية إلى مفهوم السلطة المجهولة أو المغفلة كما «يمثلها الرأي العام أو النماذج الثقافية أو الفهم المشترك والعلم. ويشعر المرء بما يفترض منه أن يشعر ويعمل ما يفترض منه أن يعمل. . .»[١٧٦]. لقد تغيرت معالم السلطة، وبدلاً من أن تختفي أصبحت خفية مجهولة، وأصبحت بغير صاحب، سلطة التجانس الآلي، فليس «هناك من يأمر شخصاً كان أو فكرة، بل ويكاد يكون هناك قانون خفي. . . وباتت السلطة مشتتة في يد مجهول لا يملكها أحد بعينه»[١٧٧].

والسلطة المجهولة يمكن أن يمثلها أو يجسدها قوانين السوق أو الحس المشترك أو الرأي العام أو الأهواء والرغبات والمشاعر. إن هذه السلطة من الشمولية بحيث طالت أغلب مجالات الحياة السياسية والثقافية والتربوية والجمالية والنفسية والاجتماعية[١٧٨].

إن الإنسان المعاصر انحنى للسلطة المجهولة «لا لسلطة دكتاتور وبيروقراطية سياسية متحالفة معه، بل لسلطة السوق المجهولة سلطة النجاح والرأي العام والفهم المشترك وسلطة الآلة التي غدونا خدماً لها»[١٧٩]. ولقد قضت السلطة الخفية على الحريات الفردية، وهمشت الوجود الحقيقي للإنسان حتى أصبحنا آلات مُسيّرة وفق منطق التجانس والتماثل الفاعل في الأنظمة الديمقراطية الحديثة. ولقد «أصبحنا آلات آلية، نعيش في ظلّ وهم الأفراد ذوي الإرادة الذاتية»[١٨٠].

أما فيما يتعلق بمفهوم فروم للمساواة السياسية فقد طرحه بصورته الاشتراكية الإنسانية، ولا سيما في أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية. فالاشتراكية الفرومية لا تتبنى في برامجها المساواة المطلقة أو التفاوت المطلق

---

(١٧٥) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٣٦.

(١٧٦) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١١٨.

(١٧٧) فروم، **المجتمع السليم**، ص ١١٧.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١١٧ وما بعدها، وفروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٨٤ وما بعدها.

(١٧٩) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ٢٧٥.

(١٨٠) فروم، **الخوف من الحرية**، ص ٢٠٢.

في الحقوق والواجبات السياسية والاقتصادية والثقافية، إذ إن المهم برأيه «القضاء على الترف السفيه والفقر المذل معاً، وإن المساواة لا تعني المساواة المادية في كل شاردة وواردة من الأشياء المادية، وإنما تعني ألا تتفاوت الدخول إلى الحد الذي يخلق ظروف حياة مختلفة لمختلف الجماعات»[١٨١]. فالمساواة الحقيقية هي خلق توازن إنساني في كل المجالات داخل النظام الاشتراكي الإنساني. وهو موقف يكرر ما قاله كارل ماركس في مخطوطاته الفرنسية حول الشيوعية بوصفها «الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة التي هي ضياع الذات الإنسانية، أو بالتالي التملك الفعلي للماهية والإنسانية من قبل الإنسان ومن أجل الإنسان. . . .»[١٨٢]. وهو موقف نجده أيضاً عند هربرت ماركوز الذي أكد على إلغاء الملكية الخاصة وسيلة وليست غاية في منظور ماركس الإنساني[١٨٣].

لقد أصبحت المساواة مدخلاً لإلغاء الحريات الفردية ولكل مساعي الإنسان في تحقيق ذاته. والمساواة تعني نفي الحريات الفردية في ظل الأنظمة الديمقراطية والدكتاتورية على حد سواء. وبدلاً «من أن تكون المساواة الشرط لتطوير كل إنسان خصوصيته تعني القضاء على الفردية، انعدام الذات الذي يتميز به التوجه التسويقي، وكانت المساواة مقترنة بالاختلاف، ولكنها أصبحت مرادفة لعدم الاختلاف ولعدم اللامبالاة. وبالفعل فإن عدم اللامبالاة هو ما تتميز به علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين»[١٨٤].

لذا يطالب فروم بتفعيل المشاركة السياسية بطريقة إنسانية قائمة على اللامركزية، ويوصي بتشكيل مجموعات صغيرة تتراوح أعدادها بين المئات والألوف تمارس ضغطاً على القرار السياسي، بل والتفعيل السياسي النشط عبر المناقشة والحوار ولسوف «يكون لهذه الجماعات كلما نما تكوينها السياسي

---

(١٨١) فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٨٨، و**ثورة الأمل**، ص ١٣٠ وما بعدها.

(١٨٢) كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٢١٣، وفروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ص ٥٤ وما بعدها.

(١٨٣) هربرت ماركوز، **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦. للمزيد انظر فقرة الاشتراكية الإنسانية ـ الإصلاح السياسي في كتابنا.

(١٨٤) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٠٦.

نصيب يتزايد بلا انقطاع في صنع القرار السياسي على المستوى القومي والإقليمي. وسوف تختلف قرارات الجماعات اختلافاً أساسياً عن القرارات التي يحصل عليها بالاستفتاء الشعبي أو تحقيقات الرأي العام، لأن الاجتماعات سوف تبنى على الاطلاع والمناقشة»[١٨٥] بدلاً من سيطرة زعيم ما أو مجموعة سياسية بيروقراطية، سواء أكانت ديمقراطية أم اشتراكية كما هو الحال في أمريكا أو الاتحاد السوفياتي، على صنع القرار السياسي والسيطرة على الشعوب باسم أيديولوجيا الطاعة وخطاب التبعية التربوي[١٨٦].

وبذلك سوف نتمكن من صياغة إدارة جديدة للخطاب السياسي، بعيداً عن البيروقراطية ومساوئ الأسلوب البيروقراطي في العمل على كافة الصعد، خاصة الصعيد السياسي، لأن هذا الأسلوب يتعامل مع الأفراد وكأنهم آلات أو أشياء، ولا يهتم سوى بالجانب الكمي في الإدارة والنظام المتبع. والشخص البيروقراطي يخشى المسؤولية الفردية و «يحتمي وراء القواعد واللوائح وينبع أمنه وكبرياؤه من الولاء للوائح والروتين لا من الولاء لقوانين القلب الإنساني»[١٨٧].

وقد تتفاوت البيروقراطية بين الأفراد، إلا أنها عموماً تحكم سلوك الأفراد بصورة غير إنسانية كمثال على ذلك البيروقراطي الذي لا يستطيع أن يستقبل المريض، لأنه حسب (اللوائح والقوانين) لا يمكن أن يدخل مريض ما المستشفى إذا لم يمتلك ورقة من طبيب معين. كذلك الحال مع المختص الاجتماعي الذي لا يرغب بمخالفة القوانين الموضوعة من أجل أن ينقذ إنساناً يحتاج إلى معونته ومساعدته. وكثير من الأمثلة التي لا تتعلق بالموظفين والمستخدمين فحسب، بل يمكن أن يظهر البيروقراطي أو السلوك البيروقراطي في العلاقة بين الأطباء والمرضى، والأستاذ والطالب، وبين الأزواج والآباء والأبناء. . .إلخ. ويصفهم فروم بأنهم أشد قسوة وأقل إنسانية من المرضى الساديين، بحيث إنهم يستطيعون أن يرتكبوا أفعالاً قاسية لأنهم لا يشعرون بأي رابطة إنسانية تربطهم برعاياهم. وإذا كان البيروقراطي أقل شراً من السادي إلا أنه أشد خطراً، لأنه لا يعاني من أي صراع بين الضمير

(١٨٥) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٣١.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٨٧) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**: **نتملك أو نكون**، ص ١٩٩.

والواجب فضميره مرتاح طالما يقوم بواجبه... والكائنات البشرية بالنسبة له ليست موضعاً للتكافل والحنان والتعاطف[188].

ويضع فروم مقابلاً لهذه البيروقراطية اللاإنسانية الاستلابية، البيروقراطية الإنسانية أو الإدارة الإنسانية للشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية. فالمنهج البيروقراطي اللاإنساني «منهج غير مسؤول في النطاق الذي لا يستجيب فيه للحاجات وللضرورات وللآفاق الفردية. هذه اللامسؤولية ترجع بصفة أساسية إلى أن الشخص أصبح «شيئاً» لدى البيروقراطيين واعتبر كحالة. فلا يمكن أن يكون المرء حقيقة مسؤولاً عن حالة بينما يمكن أن يكون مسؤولاً عن شخص»[189].

والإدارة الإنسانية المبتغاة من قبل فروم تمتاز بالمسؤولية الإنسانية والحرية الفعالة في تأكيد الإنسان مواقفه وردود أفعاله الحقيقية تجاه كل شكل للبيروقراطية سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم ثقافية... إلخ.

وإذا كانت السلطة في البيروقراطية المستلبة في أيدي مركزية عليا أو اتجاه واحد فإن الإدارة الإنسانية ترغب في أن تكون إدارة السلطة بيد الجميع أو أن تكون معتمدة على المشاركة الحقيقية بين الرؤساء والمرؤوسين مع ضرورة مراعاة كل ما يتعارض مع حقوق وحريات وطبيعة المرؤوسين التابعين إذا كانت صيغة التعارض مقبولة عقلاً وواقعاً[190].

ولأجل تفادي خطورة البيروقراطية وسلطة الإعلام الموجه لغسل الأدمغة البشرية يعتقد فروم بضرورة «حظر كل أساليب غسل المخ المستخدمة في الإعلانات السياسية والصناعية، فخطورة أساليب غسل المخ تلك لا تقتصر على دفعنا إلى شراء أشياء لا نريدها ولسنا بحاجة إليها، وإنما هي أيضاً تقودنا إلى اختيار ممثلين سياسيين لا يمكن أن نريدهم أو نحتاج إليهم لو كنا مالكين تماماً لقدراتنا الذهنية... ولدرء هذا الخطر يجب منع الأساليب الإيحائية المغيبة للعقل في الدعاية للسلع وللسياسي»[191]. إن الخطابات السياسية والاقتصادية والثقافية تستعمل أنظمة الدعاية والآليات الأيديولوجية مثل

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، وفروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ص ٤٢ وما بعدها.

(١٨٩) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١١٨.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩١) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢٠٢.

التكرار المستمر، وتحريف الفكر النقدي العقلاني، وإثارة الغرائز الجنسية عبر وسائل الإعلام والدعاية المتمركزة وفق ثقافة السلطة اللاعقلانية التي تسعى بكل جهودها لتنويم الناس وغسل عقولهم وتشويه إرادتهم الحرة. وهي أخطر من المخدرات في الإضرار بالعقل والصحة العقلية والصفاء الذهني والفكر النقدي والشعور الإنساني[(١٩٢)].

وينتقد فروم الإعلام المشوه للحقائق، ولا سيما السياسية في الصحف ونشرات الإعلام المرئية والمسموعة، فهي وسائل سطحية مشوهة للحقائق وصناعة مربحة وترفيهية مزيفة[(١٩٣)].

وإن كان لا ينفي أي بادرة أمل في تغيير الإعلام وخطابه الأيديولوجي نحو فكر إنساني جديد[(١٩٤)].

إن فلسفة فروم السياسية تتبلور بدقة في نظريته الاشتراكية الإنسانية[(*)] التي تدعو إلى تبني نظام سياسي إنساني يضع الإنسان في أولوية اهتماماتها سواء الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والثقافية... إلخ. فالعلاقة بين الفرد والسلطة محكومة بالإطار الإنساني اللامركزي مع وجود آليات تحكم النظام اللامركزي توازن اللامركزية المتبعة في النظام السياسي. لذا فهو يقول: «إن التفرع الثنائي بين مركزية مطلقة ولامركزية شاملة يشكل استقطاباً غير مفيد وأنه يمكن أن نتصدى لمفهومي المركزة المثلى والمشاركة المثلى في الأساس»[(١٩٥)].

لقد كان فروم مفكراً ملتزماً موضوعياً، ينبذ العصبية الدينية والعنصرية القومية والدوغمائية الأيديولوجية. ولقد اتضح له منذ صغره ضحالة الحروب والكراهية العالمية التي بدت تجتاح العالم الإنساني مدمرة السلام والعيش الهادئ، إذ لم يقدر على نسيان كلام مدرس (اللغة الإنكليزية) حينذاك عندما رفض الطلاب، ومن بينهم فروم، حفظ النشيد الوطني الإنكليزي والذي كان فرضاً مدرسياً أوصاهم بحفظه مدرس اللغة الإنكليزية عندما قال «لا تظلموا

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١، وفروم، **الخوف من الحرية**، ص ١٠٨ وما بعدها.

(١٩٤) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٦٦.

(*) انظر فقرة أسس الاشتراكية الإنسانية والمحاور الإصلاحية المقدمة من قبل فروم على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

أنفسكم فانكلترا لم تخسر حرباً حتى الآن»، الأمر الذي أثار إعجاب فروم لأنه يمثل انتصاراً للعقل وللموضوعية على العنصرية القومية والحقد الأعمى[(١٩٦)].

وبالرغم من اعتقاده بأنه شخص لا يصلح للسياسة من الناحية المزاجية، فإن فروم أخذ على عاتقه ألا يتخلى أبداً عن المواقف الإنسانية ضد الحرب والنصرة للسلام العالمي، « فكلما بدا عالمنا يزداد جنوناً وتجرداً من الإنسانية اشتد إحساس الفرد بالحاجة إلى أن يندمج مع رجال آخرين ونساء أخريات. ارتبطوا مع بعضهم عن طريق الاهتمام بالإنسانية»[(١٩٧)]، ولقد كانت من بين العوامل التي دفعت فروم للانتصار للسلام العالمي الدعوة إلى التعايش السلمي إحساسه بالغربة وكرهه للتمييز بين البشر، ولا سيما أنه شخص يهودي يعيش في عالم مسيحي. لذلك يقول: «لقد حركت مشاعري رؤيا سلام عالمي وفكرة انسجام ووئام بين كل الشعوب لما كنت في نحو الثانية أو الثالثة عشرة من العمر»[(١٩٨)].

وهذا لا ينفي وجود عوامل أخرى دفعت فروم إلى أن يكون من دعاة النزعة الإنسانية كأن تكون عوامل دينية وأخلاقية وفلسفية. إلا أنه في منتصف القرن العشرين أخذ اهتمام فروم الاجتماعي السياسي يزداد، ولا سيما إبان هجرته إلى المكسيك عام ١٩٤٩ حيث تأمل الحياة الأمريكية وطبيعة النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي آنذاك. ولقد دشن رؤيته هذه في كتاب **المجتمع السليم** ١٩٥٥ الساعي إلى بيان الأساس العملي والنظري لمجتمع معافى عقلياً ونفسياً واجتماعياً[(١٩٩)].

بعدها انضم إلى الحزب الاشتراكي الأمريكي، حتى أنه وضع برنامج عمل جديداً للحزب وافقت عليه أغلبية أعضائه، غير أنه انفصل عن الحزب

---

(١٩٦) فروم، **ما وراء الأوهام**، ص ١٤.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٩٩) Rainer Funk, *Erich Fromm (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten)* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1983), p. 119.

يتراوح موقف فروم النقدي من أمريكا، فتارة يمتدح نظامها بوصفه نظاماً سوف يساعد على تحقيق الحياة الإنسانية المعززة للكينونة وممارستها وتارة ينتقدها ويصفها بأوصاف نقدية عميقة مبيناً مساوئها وأمراضها الاجتماعية والاقتصادية. انظر: فروم: **ثورة الأمل**، ص ٥ وما بعدها؛ **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٨٧؛ **المجتمع السليم**، ص ٧٢، و**الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢١٦، و Erich Fromm, «Political Radicalism in the United States and Its Critique,» pp. 1-8, <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1990i-e.pdf>.

بسبب البيروقراطية الحزبية آنذاك[٢٠٠]. ولم يؤد فشله السياسي في الحزب إلى انعزاله التام عن الشأن السياسي العام، إذ توجت فكرته حول تأسيس خطابات إذاعية عن المهمشين في الحياة السياسية بحلقة نقاشية عن السلام عام ١٩٦٠ في سان أنطونيو وتكساس، بمساعدة أصدقائه ومؤيديه، ديفيد رايزمان وروتر هانمان وميشيل ماكوبي، فضلاً عن أنه كان يرسل من المكسيك المساعدات المالية لهذا المشروع، مما ترك الأثر البالغ في سياسة الكونغرس الأمريكي بخصوص سياسة السلام الخارجية تجاه الاتحاد السوفياتي والصين وبرلين وأزمة كوبا وإسرائيل[٢٠١] وغيرها.

ومن إسهاماته السياسية الأخرى كما ينقل (راينر فونك) مشاركته في حركات السلام ومبادرات «تخفيف حدة التوتر ونزع السلاح التي وضع فيها فروم بين عامي ١٩٦٧ و١٩٦٨ الكثير من وقته وجهده وماله[٢٠٢]، بل إنه شارك في تأسيس اللجنة العالمية للسلام التي أخذت تحمل إسم (Sane) وانتقد بشدة سياسة التسلح النووي وحرب فيتنام[٢٠٣]. وكتب مقالات وبحوثاً ذات بعد سياسي وإنساني. وكان له الفضل شخصياً بالإفراج عن السياسي (هاينتس برانت) المحكوم بالسجن ١٣ سنة عام ١٩٦٢ في ألمانيا عن طريق الاتصال بالفيلسوف الإنكليزي (راسل) للتوسط لإطلاق سراح السجين[٢٠٤].

كانت لإريك فروم مواقف سياسية إنسانية تجاه مساعدة اللاجئين الإسبان والعرب. وقد تعاون مع الفيلسوف الألماني مارتن بوبر وآخرين في تأسيس لجنة تهدف للمساعدة في إعادة اللاجئين العرب إلى أراضيهم. وانضم كذلك إلى عضوية لجنة البدائل الجديدة في الشرق الأوسط[٢٠٥]، وغيرها من المواقف السياسية البعيدة عن أيديولوجية التعصب الديني والقومي. إنه نموذج

---

(٢٠٠) Funk, Ibid., p. 122.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٤. يتضح موقف فروم من اليهود في فلسطين من خلال اعتقاده بضرورة التعاون الخلاق والإنساني بين الأطراف المتنازعة (اليهود والعرب في فلسطين) وهو ينتقد في الوقت نفسه كل أشكال التطرف العنصري والإرهاب القومي ـ الديني المتبادل بين الأطراف المعنية عن طريق التركيز على أهمية التعاون الديمقراطي الإنساني والقيم الأخلاقية بين اليهود والعرب الفلسطينيين. انظر: Erich Fromm, «For a Cooperation between Jews and Arabs,» pp. 1-4, <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1990t-e.pdf>.

(٢٠٢) Funk, Ibid., p. 125.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

للمفكر الإنساني الذي يطمح إلى بث روح الأمل العقلاني الموضوعي لمحاربة العنف والتدمير الخبيث(*) الذي أخذت رقعته تشمل العالم اليوم.

لقد كان فروم مفكراً إنسانياً عالمياً لم يبخل في الإدلاء برأيه يوماً بخصوص ما يحصل في أي بقعة في العالم مثبتاً قناعاته الفلسفية السياسية الإنسانية تجاه رفض الحروب(٢٠٦)، والدعوة إلى السلام العالمي، ونصرة المضطهدين والجائعين والمهمشين دولياً من قبل الدول الغنية، ومحلياً من قبل السلطات القمعية الوطنية.

وقد شارك كذلك في مناصرة كل دعاة حفظ البيئة ومحاربة التلوث الصناعي ـ التقني العلمي المتواصل عبر سيرورة التقدم المروعة والمعززة للفقر والجوع للدول الفقيرة(٢٠٧)، والمعززة لقيم اللاحرية المتبعة في الأنظمة السياسية الديمقراطية والاشتراكية، ومن ثم غياب النزعة الإنسانية في العلاقات السياسية الخارجية(٢٠٨) بين الدول والشعوب والمجتمعات، وكذلك ناصر فروم حركات التحرر السياسي العالمية. أضف إلى ذلك موقفه من تحرير المرأة من سلطة الرجل، والذي يعده شرطاً أساسياً للمجتمع الإنساني(٢٠٩) إلى غير ذلك من المواقف الإنسانية المساندة لقيم الإنسان ووجوده الحر.

(*) يفرق فروم بين العدوان الخبيث والعدوان غير الخبيث بأن «العدوان المتكيف بيولوجياً هو الاستجابة لتهديدات المصالح الحيوية وهو مبرمج من الناحية النشوئية النوعية، وهو مشترك عند الحيوانات والبشر وليس عفوياً أو ذاتي التزايد، وإنما هو استجابي ودفاعي، ويهدف إلى إزالة التهديد إما بالقضاء عليه وإما بإزالة مصدره والعدوان الخبيث وغير المتكيف بيولوجياً أي التدميرية والقسوة ليس دفاعاً في وجه تهديد، وهو ليس مبرمجاً من الناحية النشوئية النوعية وليس معهوداً إلا في الإنسان وهو مضر من الوجهة البيولوجية لأنه عامل على التمزيق الاجتماعي وأهم تجلياته وهي أعمال القتل والقسوة والعدوان الخبيث ومع أنه ليس غريزة فهو كامن إنساني له جذوره في صميم أوضاع الوجود البشري». انظر: فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ج ١، ص ٢٩٦.

(٢٠٦) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ و٩٦ وما بعدها، وفروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٢٠٨) انظر: Erich Fromm: «Sane Thinking in Foreign Policy,» pp. 1-2. <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1961e-e.pdf>, and «Science, Art and Peace,» pp. 1-2, <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1965m-e.pdf>.

(٢٠٩) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢٠٦ وما بعدها. يقول فروم «إن ثورات هذا القرن المكتوب لها النصر وإن كانت لا تزال في مراحلها الأولى هي ثورة النساء وثورة الأطفال، وقد تقبلت ضمائر عدد كبير من الأفراد مبادئ هذه الثورات» (ص ٧٩).

الفصل السابع

نقد العقل الأداتي والمجتمع الصناعي التقني

«أين نحن اليوم؟ إن خطر حرب تقضي على كل شيء يهدد الإنسانية. ولا يمكن اعتبار هذا الخطر قد مر عن طريق محاولات الحكومات تجنب هذه الحرب. وحتى وإن كان الساسة يتمتعون بصحة عقلية كافية لتجنب مثل هذه الحرب، فإن حالة الناس اليوم لا تزال بعيدة من أجل تحقيق آمال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. إن طبع الإنسان متأثر بالعلم الذي خلقه بيده. فالطبع المجتمعي لمواطني القرنين ١٨ و١٩ ذو ملامح استغلالية وامتلاكية. والرغبة في استغلال الآخرين وادخار ما يكتسب، لكي يكون في الإمكان الحصول عن طريقه على المزيد من الربح، كان محدداً لطبع المواطن. وفي القرن العشرين أظهر منحنى الطبع كمية مهمة من الاستغلال وتمثل قيم السوق».

مدخل

سعى فروم كثيراً في خطاب نظريته النقدية إلى فضح عيوب المجتمع الحديث، وكشف مدى عمق الزيف والوهم المنتج من قبل العقلانية الأوروبية التنويرية في شعاراتها ومبادئها المسطحة والخداعة. فلقد أخفقت الحداثة ـ الغربية في خلق المجتمع الإنساني وتحقيق سعادة الفرد وحريته وإرادته الحقة. ويتضح ذلك الإخفاق الذي مني به العصر الحداثوي (الصناعي ـ التقني) في النقاط التالية:

١ ـ إن السعادة والمتعة الإنسانية لا يتم التوصل إليهما من خلال الاستهلاك والإنتاج اللامحدودين.

٢ ـ أخذت القوى التقنية تسيطر على الإنسان وبازدياد مرعب، وبدلاً من أن

تكون تحت إمرته أصبح هو عبداً للآلة التقنية وقوانين الصناعة البيروقراطية وأجهزة الإعلام الحكومية حتى أضحى لعبة بيد آليات التحكم السلطوية.

٣ ـ بقي التقدم يعاني من عيوب المركزية الغربية للدول الغنية، وبات التفاوت على أشده بين الدول الغنية والدول الفقيرة.

٤ ـ صارت منجزات الحداثة الصناعية ـ التقنية تهدد البيئة والحياة البشرية[١].

لقد ارتدت الحداثة عن شعاراتها وقيمها العقلانية، كالحرية والسعادة والتقدم والاستقلال والعقلنة والمساواة. . . إلخ، وانتاب الإنسان جدل شديد بين كونه سيداً للطبيعة وفقدانه لذاته الجوهرية أو بين كونه كائناً حراً ـ مستلباً. حتى أفضت «الأزمة الإنسانية المعاصرة إلى التراجع عن آمال التنوير ـ وأفكاره التي ابتدأ تحت رعايتها تقدمنا السياسي والاقتصادي. وصارت فكرة التقدم ذاتها تدعى وهماً صبيانياً، وراح يبشر بـ «الواقعية» وهي كلمة جديرة بالافتقار الكلي إلى الإيمان»[٢].

إن المجتمع الصناعي باعتقاد فروم «يحتقر الطبيعة، ويحتقر كل ما ليس من صنع الآلة ويحتقر الشعوب التي لا تصنع الآلات (الأجناس غير البيضاء بالاستثناء الحديث لليابان ثم الصين) فالناس ينجذبون اليوم لكل ما هو ميكانيكي، للآلة الجبارة، ولما لا حياة فيه. وينجذبون يوماً بعد يوم للتدمير. .»[٣]. ويعرف ريمون آرون المجتمع الصناعي بأنه «المجتمع الذي يكون شكل إنتاجه الصناعي من أعظم مميزاته أن مجتمعاً صناعياً هو الذي تتم فيه عمليات الإنتاج الصناعي. .»[٤].

وأهم خصائص المجتمع الصناعي الابتعاد عن مناطق السكن والعائلة

---

(١) إريك فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم، عالم المعرفة؛ ١٤٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٢٠ ـ ٢١، و**الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك (الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) إريك فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، في النفس وقضاياها؛ ٤ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) فروم، : **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٢٧.

(٤) ريمون آرون، **المجتمع الصناعي**، ترجمة فكتور باسيل، زدني علماً؛ ١٤٤، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٠)، ص ٧٥.

وإدارة المشروع، أو العمل وفقاً لنظام محدد في تقسيم العمل يتبع التقنية الدقيقة. أضف إلى ذلك ازدياد معدل الصناعة بتكديس رؤوس الأموال[٥]، وتشخيص فروم التحولات التي حدثت في سيرورة المجتمع الصناعي الحديث، بحيث انتقل من ثورته الصناعية الأولى إلى ثورة صناعية ثانية تميزت «ليس بأن الطاقة الحيوية تستبدل فيها بالطاقة المكنية فحسب، بل وبأن الفكر البشري يستبدل فيها بفكر الآلات، إذ تجعل الإحيائية الآلية (Cybernetigue) والتسيير الآلي (Automation) أي الآلية الحية (Cybernation) من الممكن بناء الآلات التي تعمل بدقة أكبر وبصورة أسرع كثيراً من الدماغ البشري فالـ (سبرنة) تفتح المجال لإمكانية نوع جديد من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي. .»[٦].

وهو يستلهم فكرة التعاظم التقني عند المفكر الأمريكي (لويس ممفورد) مؤلف كتاب **أسطورة الآلة**، والذي ربط التطور الذي حصل في الماضي بما سوف يحصل في المستقبل عن طريق تعاظم قوة سيطرة الآلة التقنية. فالتعاظم التقني «هو النظام الاجتماعي المنظم تمام التنظيم والمتجانس الذي يسير فيه المجتمع، من حيث هو مجتمع، كأنه آلة، ويكون البشر عجلاتها. هذا النوع من التنظيم قد حصل بفضل تنسيق شامل، وزيادة مطردة في النظام والقوة وخاصية التماثل، وفوق كل شيء الرقابة على نتائج تقنية تكاد أن تكون خارقة في التعاظمات المكنية الأولى التي حدثت في المجتمعات المصرية وفيما بين النهرين. وسوف يجد هذا النظام تعبيره الأكمل بفضل مساعدة التكنولوجيا الحديثة مستقبل المجتمع التكنولوجي»[٧].

إن أهم مبادئ المجتمع الصناعي ـ التقني أولاً «أن أمراً ما يجب أن يعمل لأنه تقنياً من الممكن عمله. إذا كان من الممكن صناعة أسلحة نووية فيجب أن تصنع حتى على حساب تدميرنا جميعاً. وإذا كان من الممكن الذهاب إلى القمر فيجب القيام بذلك حتى على حساب حاجات عديدة لم تشبع على الأرض»[٨]. وثانياً يرتكز المجتمع الصناعي ـ التقني على الإنتاج المتتابع وفقاً لمشاريع ضخمة

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٦) إريك فروم، **ثورة الأمل**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ٣٧. يصور فروم التقنية بأنها دين الإنسان المعاصر إذ يقول «إن قرننا الحالي قد طور ديناً جديداً وهو ما نسميه دين التقنية». انظر: فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ٩٣.

(٧) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٤١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

تقلل من شأن الذوات الفردية للبشر مقابل تضخيم آلة الصناعة وكفاءة الإنتاج التقني. «إن الآلة الاجتماعية سوف تسير بفعالية أكثر وعلى الأقل هذا ما يظن، إذا صغر الأفراد إلى وحدات قابلة للتحديد بصورة مجردة يمكن للشخصية فيها أن تترجم إلى بطاقات مثقوبة.. ولبلوغ هذه النتيجة يجب على البشر نزع فرديتهم وأن يتعلموا كذلك إيجاد هويتهم في المشروع أكثر منها في ذواتهم»[٩].

يذكر فروم أن الحقوق المقدسة للمجتمع الصناعي هي حقوق التملك والربح، ومن ثم فإن شخصية المجتمع الصناعي تتلخص في المقولة التالية «كل من يستطيع أن يحصل على ممتلكات ويحقق أرباحاً يكون موضع إعجاب وتقدير باعتباره كائناً أرقى»[١٠].

ولقد عزز العصر الصناعي الاستهلاك بحيث «أصبحت الأشياء تشترى لكي ترمى، فأياً كان الشيء الذي يشترى، سيارة أو ملابس أو غير ذلك من أي نوع، فإن الشخص سرعان ما يمل منه، ويصبح تواقاً للتخلص من القديم وشراء آخر موديل ـ طراز. وتصبح الدورة كالآتي: الحصول على الشيء ملكية قصيرة الأجل واستخدام عابر، رمي الشيء والتخلص منه.. الحصول على شيء جديد، وتلك هي الدائرة الخبيثة دائرة الاستهلاك ـ الشراء، وشعار اليوم يكون بحق هو «ما أجمل الجديد؟»»[١١]. إن عصرنا بمنظور فروم هو عصر السيارات[١٢]، لشدة الاقتناء والاستهلاك التقني للسيارات على نحو خاص.

إن من آثار التقنية الصناعية على الإنسان أنها حولته إلى مستهلك مغترب عن ذاته هدفه الوحيد «أن يحصل على أكثر وأن يستخدم أكثر»[١٣]. المجتمع الغربي الصناعي الحديث يؤكد على قيم التملك والاستقلال المروع للإنسان وقيمه، بل إنه ينشر ثقافة نكروفيلية تعشق كل ما هو هابط وميت. وقبل أن نبين العلاقة بين التقنية وقيم الموت النكروفيلية، نود أن نقف قليلاً على مفهومين أساسيين عند فروم أقصد التملك والكينونة لارتباطهما الشديد بموضوع البحث، أي المجتمع الصناعي ـ التقني.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٠) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٧٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٤. لقد سيطرت النزعة الاستهلاكية (Consumerism) من أجل إملاء فراغ الإنسان المعاصر عبر السيارات والتلفاز والسياحة والجنس... إلخ.

(١٣) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٥٠.

أولاً: الكينونة والتملك

الكينونة والتملك أنماط للارتباط بالعلم، أضف إلى ذلك أنهما يعبران عن نمط الشخصية الإنسانية. الكينونة يراد بها الارتباط الحيوي بالعلم وتعبر حقيقة عن ماهية الشخص. أما التملك فهو اغتراب وضياع واستهلاك مستمر(١٤). لا بد من توضيح نقطة مركزية هي أن فروم لا يرفض التملك على نحو مطلق، لأن ذلك يجانب العقل والحقيقة. ويتضح لنا ذلك من خلال تميزه بين نوعين من التملك، تملك وجودي وتملك تطبعي. فالأول هو طراز من التملك من أجل الوجود والعيش، كالأكل والملبس والمأوى وغيرها من الحاجات الضرورية، أي أنه « دافع منطقي سعياً للبقاء على قيد الحياة، وعلى خلاف التملك التطبعي والذي ليس إلا دافعاً شهوياً للحصول على الأشياء والتعلق بها، وهو ليس فطرياً ولا متأصلاً في الطبيعة البشرية وإنما ينشأ نتيجة تأثير الظروف الاجتماعية في النوع البشري بتكوينه البيولوجي الخاص»(١٥). ومع ذلك لا بد أن تختار بين أسلوبين للعيش: إما أسلوب ينمي الاستهلاك أو أسلوب ينمي الحرية والتلقائية المنتجة. والخيار بينهما يشكل النمط الوجودي لطريقة عيش الحياة، والذي انشغلت به عقول البشرية وأساتذة الحياة العظام أمثال بوذا، والمسيح، وإيكهارت وماركس. . . ، من أجل الوصول إلى أسمى درجات النضج الإنساني. فبوذا يعلمنا أنه يجب ألا نشتهي ملكية شيء، والمسيح يرشدنا: أن الذي يريد أن يخلص حياته يفقدها، وأما الذي يفقد حياته في سبيلي فإنه يخلصها. ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وفقد نفسه أو خسرها». ومن أفكار الصوفي الألماني ـ إيكهارت ـ هو ألا يملك الإنسان شيئاً، وأن تظل نفسه منفتحة خالية، وكذا رؤية ماركس حول الترف بوصفه لا يقل رذيلة عن الفقر،

---

(١٤) يعتقد فروم أن أحد أشكال التملك هو الاستهلاك، ومن بين أنواع التملك الإستهلاكي الذي تفرزه المجتمعات الصناعية التقنية الحديثة هو الاندماج (Incorporating) كالاندماج المادي والاندماج الرمزي. والاندماج النفسي. والاندماج عموماً هو شكل تملكي استهلاكي ينمي عند الإنسان الطفل ـ البالغ) طريقة في السيطرة على ما يريد عن طريق ابتلاعه واستهلاكه «فالنزوع للاستهلاك هو نزوع لابتلاع العالم بأسره والإنسان الاستهلاكي هو الرضيع الأبدي الذي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة..» انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦. وتتلخص هوية الإنسان المعاصر عند فروم في مقولة «أنا موجود بقدر ما أملك وما أستهلك» (ص ٤٧).

(١٥) انظر: فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون،** ص ٨٨ ـ ٨٩. ويقول فروم أيضاً: الحقيقة أن كلاً من أسلوبي التملك والكينونة كامن في الطبيعة البشرية وأن الحافز البيولوجي للبقاء يميل إلى تضخيم الجانب التملكي فينا. . .» (ص ١٠٥).

وأن هدف الحياة هو تحقيق الكينونة وليس الاستزادة من التملك[١٦].

إن التملك والكينونة مرتبطان بشخصية الفرد وشخصية المجتمع السائدة، أي في طريقة الحياة المعاشة في مجتمع ما. فالمجتمع البرجوازي[*] يتصف بالادخار والتملك، أما المجتمع الاشتراكي فهو مجتمع الكينونة الإنسانية بخلاف المجتمع الرأسمالي التسويقي. زد على ذلك أن نمطي التملك والكينونة يرتبطان بقيم حب الحياة وقيم حب الموت اللذين يشكلان برأي فروم، المشكلة الفاصلة للوجود. وعليه فإن «القوة النسبية لأحدهما ـ التملك والكينونة ـ هي التي تحدد الفوارق بين شخصيات الأفراد، والأنماط المختلفة الشخصية في المجتمع»[١٧].

ويمكن أن نوضح الاختلافات بين التملك والكينونة بالنقاط التالية:

١ ـ التملك والكينونة نوعان مختلفان للتوجه الأخلاقي للإنسان نحو العالم ونحو نفسه، وهما أسلوبان أساسيان للوجود.

٢ ـ أسلوب التملك قائم على الحيازة والملكية الخاصة، وكل شيء بمنظوره يخضع لهذا المنطق التملكي. أما الكينونة فلها شكلان «الأول. . . وهو نقيض التملك ويعني الحيوية والارتباط بروابط حقيقية أصيلة بالعلم. والشكل الآخر للكينونة هو نقيض المظهر، ويعني الجوهر

---

(١٦) انظر: Erich Fromm, *On Being Human*, foreword by Rainer Funk (New York; London: Continuum, 2005), pp. 123-127 and 148-158.

انظر أيضاً: فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٣٥.

(*) المجتمع البرجوازي هو مجتمع التملك والاكتناز والادخار وحب المال والبخل الشديد وحب النظام والنظافة ودقة المواعيد والعناد وغيرها من الصفات التي تظهر في شخصية الفرد غير المتجاوز للطبع الشرجي الذي يمر به الطفل حسب مراحل الطفولة الجنسية الفرويدية (كالمرحلة الفمية والمرحلة الشرجية والمرحلة القضيبية ومرحلة الكمون ومرحلة النضج) ويظهر دائماً تشبيه شخصية المجتمع البرجوازي بأنها شخصية شرجية للصفات أعلاه وعند فرويد وإن بصورة غير مباشرة وعند فروم بصورة أكثر حدة ومباشرة نقدية. انظر: فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٨٥، وما بعدها. ويقارب فروم بين غريزة حب الموت ـ النكروفيليا ـ والطبع الشرجي على اعتبار أن الأخير يتعلق بالغائط وبكل ماهو غير حسي ونتن، إلا أنه يخالف فرويد في أنه لا يمكن أن يكون كل شرجي سادي بالضروري، إلا في حالة الانحراف الذي تؤدي بالشرجية إلى أن تكون تدميرية وسادية. انظر: إريك فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ٢ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١٧) فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ص ٣٦.

الصادق الحقيقي للشخص أو للشيء، كنقيض للمظهر الخادع...»[١٨].

إن التملك يتعلق بالملكية الخاصة. وكل شيء يسير وقت الامتلاك والادخار الاستغلالي حسب منطقها. إنها موقف أنطولوجي من العالم، وكل ما يهمها هو الحصول على الملكية، «فكل ما يهم في هذا الأسلوب من الوجود هو حصولي على الملكية وحقي غير المحدود في المحافظة على ما حصلت عليه. وهذا الأسلوب يستبعد الآخرين ولا يقيم اعتباراً لهم... وهو سلوك يحول كل الموجودات وكل الناس إلى أشياء ميتة خاضعة لسلطة أخرى»[١٩].

وفي هذا الأسلوب «لا توجد علاقة حية بيني وبين ما أملك، فأنا وما أملك أصبحنا جميعاً أشياء وأنا أملكها، لأن لدي القوة التي تمكنني من جعلها ملكي... إن نمط الملكية لا يقوم على صيرورة حية ومثمرة بين الذات والموضوع وإنما هي علاقة تجعل من الذات والموضوع أشياء والعلاقة بينهما علاقة موات وليست علاقة حياة»[٢٠]. واللغة والرغبة الحيوية تساعد على التملك وتقوية التوجه التملكي أيضاً[٢١]. أما بالنسبة لنمط الكينونة فهو نمط يؤكد صفات التوجه الإنساني والاستقلال والحرية والعقلانية النقدية والنشاط المثمر الفاعل أي الإنتاجية[٢٢].

ولا ينحصر نقاش فروم للكينونة في الإطار الأنثروبولوجي ـ النفسي فحسب، بل إنه يحاول دراستها فلسفياً بالاستناد إلى رؤى كل من هراقليطس وبوذا وهيغل وماركس... الذين أشاروا إلى أن الكينونة تتمتع بخصال منها الفاعلية والسيرورة والحركة والتغير، والتي يتبناها فروم بوضوح[٢٣].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٤ وما بعدها. يعتقد فروم أن اللغة والرغبات الحيوية تغذي الجانب التملكي عند الإنسان فاللغة عامل مهم في التوجه التملكي عن طريق الإسم أي اسم الشخص الذي يخلق وهماً بأن صاحبه خالد على اعتبار أنه والشخص أصبح واحداً، «فالشخص والإسم يصبحان مترادفين فالاسم يدل على أن الشخص جوهر باق وليس جزءاً، عملية تحول أزلية... بينما هذه الأسماء لا واقع لها وتعمل على أن تحجب عن بصيرتنا أنا بصدد صيرورات وتحولات تعتمل في الكائن البشري» فالأسماء غير الأشياء، والرغبة البيولوجية تدفعنا إلى الميل بأننا خالدون لا نموت أو نملك خلوده، ويتضح ذلك في أهرامات مصر وتقديس المستقبل والتاريخ في المجتمعات الحديثة، وكذلك في وصايا الموتى في تحديد كيفية التصرف بالمال والملكية للاحقين وغيرها (ص ٨٤ ـ ٨٥).

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩١ وما بعدها.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

والتملك والكينونة مفهومان كليان يشملان أغلب مجالات الحياة الإنسانية في طريقة الحديث والكلام والوعي والسلوك والتعامل مع الآخرين والعالم والمشاعر والأحاسيس والعمل[٢٤].

ويشملان أيضاً التعليم والتربية والتذكر والتخاطب والقراءة وممارسة السلطة والمعرفة والإيمان والحب... إلخ من المظاهر الحياتية للإنسان[٢٥].

إن المجتمع الصناعي التقني في الوقت الذي ينشر فيه ثقافة التملك والاستهلاك ينشر كذلك ثقافة العقلانية الأداتية التي يتحول بموجبها العالم إلى أداة، بما فيه الإنسان، تخضع لعوالم جديدة كأن تكون التقنية أو السلطة أو قيم الصناعة والاستهلاك المعنى الذي تعزز بقوة مع الحداثة الغربية وشعارات التنوير، مما تسبب بنسيان الإنسان ذاته وحريته من أجل الخضوع لأوهام جديدة. «لم يعد ينظر إلى نفسه بوصفه الموضوع الأول في الحياة وفي البحث النظري. وانكمش العقل، فبعد أن كان وسيلة للكشف عن الحقيقة والنفاذ من السطح إلى ماهية الظواهر، أصبح مجرد أداة لاستخدام الأشياء والناس. ولم يعد الإنسان يعتقد أن في قدرة العقل تأسيس صحة المعايير والأفكار الخاصة بالسلوك الإنساني»[٢٦].

إنه ينتقد الطريقة الوضعية في النظر للعالم وفقاً للمنطق الواقعي الذي يهمل أي دور لمنظور الذات وانفعالاتها العاطفية، فالواقعية العلمية سطحية لا تدخل إلى ما هو جوهري وعميق. ويذهب إلى حد تشبيه الواقعي بالذهاني والمجنون[٢٧].

إن العقلانية التقنية لا تعطي أي دور للانفعال أو للعاطفة أو القلب، وهو

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٤٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٦٨.

(٢٦) إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار غريب، ١٩٨٩)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٧) فروم، **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ص ١٢٠ ـ ١٢١. يفرق فروم بين الذكاء والعقل على اعتبار أن الأول يبحث عن المنافع والإدراك السطحي للظواهر والتصورات الكمية للعالم أما العقل فهو يريد الوصول إلى ماهيات الأشياء والتواصل معها والإحاطة والفهم العميق، أنه عقل منظوري أو منظوراني كما يرى نيتشه لا يستثني شيئاً فهو مدرك لكل الأبعاد من قبل الذات المدركة والمتعددة (ص ١٣٥). والعقل برأيه أوسع من الذكاء وهو لا ينشأ حسب ما يقول فروم «إلا عندما يتحد الدماغ والقلب. أي يندمج الشعور مع التفكير...». انظر: فروم، **تشريح التدميرية البشرية**، ص ١٣٤.

مما يعده فروم من مساوئ العقلية الغربية التقنية. «فالطلاق بين الفكر والانفعال يقود إلى المرض، إلى الفصام المزمن، ضعيف الحدة، الذي بدأ إنسان عصر (التقنالكترونية) الجديد يعاني منه. إنه لمن الجائز في العلوم الإنسانية أن يفكر المرء في مسائل البشرية دون اعتبار للمسائل المرتبط بها، إذ أن الموضوعية العلمية تتطلب أن تكون الأفكار والنظريات المتعلقة بالإنسان مفرغة من كل انشغال بال بالنسبة للإنسان»[٢٨].

وينظر فروم للمنطق نظرة حيوية تخرج عن الإطار التقليدي، إذ يقول: «**إن الفكر المنطقي ليس عقلانياً إذا كان منطقياً فحسب، وإذا لم يكن موجهاً** بالاهتمام بالحياة وبالبحث عن سياق شامل للحياة مع كل ما فيه من محسوس ومن متناقض. وفضلاً عن ذلك فإن العاطفة كالفكر يمكن أن تكون عقلانية. . .»[٢٩].

وأحب أن أبين صفات كل من البيوفيليا (غريزة حب الحياة) والنكروفيليا (غريزة حب الموت) وذلك لأهميتها في نظرية فروم النقدية الإنسانية، ولارتباطهما بالإيروس والثاناتوس الفرويدي.

ثانياً: البيوفيليا والنكروفيليا وعلاقتهما بالتقنية

البيوفيليا (Biophilia) هي «المحبة العاطفية للحياة وكل ما هو حي، إنها الرغبة في المزيد من النمو، سواء في الشخص أو في النبات أو الفكرة أو الجماعة الاجتماعية. والشخص البيوفيلي يفضل أن يبني على أن يحتفظ، وهو يفضل أن يكون أكثر على أن يملك أكثر. . . وهو يرى الكل وليس مجرد الأجزاء والبنى وليس المجاميع. ويريد أن يصوغ ويؤثر بالحب والعقل والمثال لابالقوة ولابتقطيع الأشياء وفصل بعضها عن بعض. . .»[٣٠].

أما النكروفيليا (Necrophilia) فهي تعني محبة الموتى، إذ «تعني الكلمة اليونانية (necros) الجثث، الموتى، ساكني العالم السفلي. وفي اللاتينية تعني الكلمة nex والكلمة necis الموت العنيف، جريمة القتل. ومن الواضح تماماً أن necros لا تشير إلى الموت، بل إلى الميت والجثة والمقتول. وللموت

---

(٢٨) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٥٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣٠) فروم، **تشريح التدمرية البشرية**، ص ١٤٤.

معنيان مختلفان، فهو لا يشير إلى الجثة بل إلى فعل الموت. . . .»[٣١] والأهم برأي فروم دراسة الطبع البيوفيلي والطبع النكروفيلي. ولقد توصل فروم إلى هذه الظواهر منذ عام ١٩٦١ بتأثره بالفيلسوف الإسباني (أونامونو) الذي استخدم مصطلح النكروفيليا. وكذلك عن طريق تأثره بالحالات المرضية التي كانت تخضع للتحليل النفسي من قبل فروم نفسه. مع ذلك يعتقد هو أن «الدافع الحاسم قد جاء من نظرية فرويد في غريزتي الحياة والموت. وقد استقر في نفسي عميقاً مفهومه أن المجاهدة من أجل الحياة والمجاهدة من أجل التدمير هما القوتان الأساسيتان في داخل الإنسان، ولكني لم استطع الإخلاد إلى تفسير فرويد النظري. . .»[٣٢].

والطبع النكروفيلي يختلف تماماً عن الطبع البيوفيلي بوصفه «الانجذاب العاطفي إلى كل ما هو ميت ومتفسخ ومتعفن وسقيم، إنه الشغف بتحويل ما هو حي إلى شيء غير حي، وبالتدمير من أجل التدمير والاهتمام الحصري بما هو ميكانيكي خالص. وهو الشغف بتفكيك كل البنى التحتية»[٣٣].

ويتضح ذلك الطبع في الأحلام والأعمال التي تؤكد سيطرة وحضور قيم انعدام الحيوية وعشق الموت والتدمير والتحطيم في كافة مجالات الحياة سواء عن طريق التعامل مع الآخرين أو النظر إلى العالم والتمسك بالمرض وفكرة الموت وأسلوب الحديث اللاحيوي أو اللغة النكروفيلية والاهتمام المرضي بالماضي والملكية[٣٤]. . . وباختصار كما يقول فروم «فإن الأشياء تحكم الإنسان والتملك يحكم الوجود والموتى يحكمون الأحياء. .»[٣٥].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧. يذكر فروم أن لينين أول من استخدم مصطلح ـ النكروفيليا ـ بالمعنى السيكولوجي وكذلك استخدمه الفيلسوف الأسباني أونامونو سنة ١٩٣٦ (ص ٩٤).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٦. لا يوافق فروم التفسير الفرويدي لغريزتي الإيروس والموت إذ أنه يرفض التفسير البيولوجي لكليهما من جهة ومن جانب آخر لا يوافق على أن البيوفيليا ذات أصل بيولوجي والنكروفيليا بوصفها ظاهرة مرضية سيكولوجية إذ يقول «في محبة الحياة أو محبة الموت يكمن الخيار الذي يواجه كل إنسان وتنمو النكروفيليا عندما يعاق نمو البيوفيليا. والإنسان موهوب بيولوجياً بالقدرة على البيوفيليا ولكنه من الوجهة السيكولوجية لديه الاستعداد للنكروفيليا بوصفها حلاً بديلاً». فالإعاقة سببها اجتماعي واقتصادي أو حضاري وليس نفسياً فحسب أو غرائزياً كما هو الحال عند فرويد أو لنقل أن الإعاقة وجودية قبل أن تكون نفسية وبالتالي يسيطر على الإنسان إحدى الحالتين إما محبة الحياة إذا كان إنتاجياً أو محبة الموت إذا كان سلبياً ومنعزلاً (ص ١٤٤ و٢٨٥ وما بعدها).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦ وما بعدها.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧. يوضح فروم بعمق فلسفي آلية اللغة النكروفيلية من خلال =

ويظهر فروم عمق الترابط بين العصر التقني الصناعي وقيم كره الحياة ـ النكروفيليا ـ من خلال الاستشهاد برؤية ـ لويس ممفورد ـ المفكر الأمريكي الذي مر ذكره سابقاً، والذي كشف العلاقة بين التقنية والتدمير أو العنف وكيف أصبحت التقنية أداة للقمع والاعتداء التدميري عبر التاريخ.

ويتبين ذلك في طبيعة شخصية الإنسان المعاصر التي من أبرز صفاتها عدم الاهتمام بالحياة الإنسانية والطبيعية، واشتداد الميل المريض نحو العالم المادي ـ التقني المصنوع كالاهتمام بالسيارات والاعتناء بها وتسميتها بأسماء محددة بدلاً من العناية بذاته وحياته الخاصة. **كذلك الحال في ظاهرة التقاط** الصور التي صارت بديلاً عن الرؤية الطبيعية للعالم، فالمشاهدة عبر التقاط الصور هي نموذج تقني نكروفيلي تتباين عن رؤية العالم كما هو، والذي يطلب نشاطاً وحيوية واهتماماً خاصاً وتركيزاً وصبراً وانفتاحاً نحو الوجود[٣٦].

ونلمس اهتماماً تقنياً نكروفيلياً عند الإنسان الذي يصنع التقنية بديلاً ملموساً لكل فعل يمكن أن يقوم به. ويسمى هذا النموذج من الإنسان ـ إنسان الأدوات الصناعية ـ «Gadgeteer»[٣٧].

ومن بين الصفات النكروفيلية البارزة في ثقافة التقنية العناية بالآلة وإهمال الإنسان، مما يستتبع عبادة السرعة والتدمير والحروب والعنف على حساب الثقافة والتسامح والحب والحياة. المعنى الذي تجلى بوضوح في تعاليم النازية والفاشية والستالينية حتى انعكست ثقافة التقنية النكروفيلية في الحرب العالمية الثانية عبر التدمير المروع للمدن عن طريق الطائرات الحربية، فاتحدت بذلك أقطاب الحضارة المعاصرة ـ العمل المنظم آلياً والتدمير المنظم آلياً[٣٨]. والمهم في تقنية الحرب إنجاز المهام على أكمل

= استخدام مصطلحات ترتبط بالغائط والدمار والمراحيض والنتانة، ولا سيما في الاستخدام الواسع لكلمة (Shit) والتي أخذت تحكم طريقة الحديث عند الإنسان المعاصر (ص ١٠٩ وما بعدها).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٣. يوضح فروم فكرته بأنه لا يرمي من أقواله نفياً مطلقاً لكل العوالم المذكورة أعلاه إلا في حالة كونها بديلاً من الاهتمام بالحياة وعيشها. إذ أنه ينتقد فقط أولئك الذي حل اهتمامهم بالأدوات المصنوعة محل اهتمامهم بما هو حي والذين يتعاملون مع الأمور التقنية بطريقة مفذلكة وغير حيوية (ص ١١٣ ـ ١١٤)، بل إذا كانت ظاهرة مرضية تؤدي إلى التعلق الشديد والافتتان المريض بالتقنية. انظر: فروم، **ثورة الأمل**، ص ٥٦ وما بعدها.

(٣٨) فروم، **تشريح التدمرية البشرية**، ص ١١٦ ـ ١١٨.

وجه بصرف النظر عما يحدث. والعقل التقني يدير عملية التدمير كأنها عملية إنتاجية كما حصل في الحرب العالمية الثانية وإبادة النازية لليهود[٣٩].

إن غريزة الموت قد سيطرت على حياة الإنسان المعاصر بفعل العصر التقني الصناعي فضلاً عن البعد التسويقي الاستهلاكي. وأصبح الإنسان «يصرف اهتمامه عن الحياة والأشخاص والطبيعة والأفكار ـ وباختصار عن كل ما هو حي، ويحول الحياة كلها إلى أشياء، وفي جملتها نفسه وتجليات قدراته الإنسانية على العقل والرؤية والسماع والتذوق والحب، وتصبح الدوافع الجنسية مهارة تقنية وتتسطح المشاعر. . . ويحل الهزل أو الهياج محل الفرح الذي هو التعبير عن الحيوية الشديدة، ويتوجه كل ما لدى المرء من الحب والرقة إلى الآلات والأدوات الصناعية. ويغدو العالم مجموع المنتجات الصناعية التي لا حياة فيها، من الغذاء إلى إعفاء التركيبة، ويصبح الإنسان كله جزءاً من الآلية الكلية التي يسيطر عليها وفي الوقت نفسه تسيطر عليه»[٤٠]. وبدوره سوف يؤدي هذا النمط التقني للعيش إلى تعزيز اللاحياة، زد على ذلك تعزيز العقلانية الوضعية، إذ «يرتبط الاتجاه إلى إعطاء التقدم النفسي أعلى قمة ليس فحسب بمبالغتنا في تقدير العقل، وإنما أكثر من ذلك أيضاً، بافتتاننا العاطفي العميق بالميكانيك، بكل ما ليس حياً، وبكل ما أبدعه الإنسان اصطناعياً، هذا الافتتان بالنسبة لغير الحي، الذي يكون في أقصى أشكاله افتتاناً بالموت وبالانحطاط يقود. . . إلى اللامبالاة بالنسبة للحياة في مقابل احترام الحياة»[٤١].

لقد أثرت الحياة التقنية المعاصرة في مجالين، الأول اختفاء الحياة الخاصة، والثاني العلاقات الشخصية كما يقول فروم، في مقابل كل الظواهر المرضية التي أخذت تنمو في المجتمع الصناعي الحديث. يراهن فروم على ضرورة إحياء التراث الإنساني، حيث إن القيم الإنسانية على صعيد الفكر والعمل والوحدات هي ذات مسمى إنساني عميق بغض النظر عن تشويهاتها ومظاهرها المزيفة وفق حضارة تقنية استهلاكية. لذا يدعو فروم إلى إحياء الرقة والحب والهوية والكمال والحرية والمسؤولية والسمو والأمل والإيمان والشجاعة والكينونة. . . إلخ، من المعايير الإنسانية القيمة حيث إن قيم احترام

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٤١) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٥٥.

الحياة مقدرة وثمينة بالمنظور الفرومي الإنساني بالضد من قيم إلغاء الحياة وتمجيد الموت، متاثراً بخطابات المدارس الفلسفية والدينية والأخلاقية التي كانت تدعو إلى قيم الحياة، ومحبة الحياة(٤٢). وبالإضافة إلى أن إحياء تلك القيم التراثية الإنسانية سوف يبعث الأمل في مجتمع إنساني يجعل الصناعة في خدمة الإنسان لا العكس، لأن هذه القيم تؤول إلى النمو والعمل، أما قيم الموت فهي تؤول إلى الهلاك والعطالة والخراب واللانظام(٤٣).

إن ثقافة العصر التقني ترمي إلى القيم المهمشة للحيوية والنشاط الإنساني، بحيث تلمس ذلك في خطابها المتوجه نحو اللاحياة والآلات. «لقد أصبح عالم الحياة عالم «اللاحياة»، وصار الأشخاص «اللاأشخاص» إنه عالم الموت. ولم يعد الموت يعبر عنه رمزياً بالروائح الكريهة كالبراز أو الجثث. فرموزه الآن هي الآلات النظيفة المتأنقة. ولم يعد الناس ينجذبون إلى المراحيض ذات الروائح الكريهة، بل إلى البنايات والألومنيوم والزجاج....»(٤٤). إن آله الموت أو التقنية ـ مولوخ ـ(*) يضحي الإنسان لأجله بحياته وبوجوده من أجل إرضائه، إنه صنم «يحلم بالتدمير يجب أن تضحى الحياة البشرية على مذبحه...»(٤٥).

والعقل التقني ينتج أفقاً تفكيرياً أحادي الجانب لا بد أن يتخذ أنموذجاً للوعي لدى الإنسان المعاصر، ويكون بذلك إنساناً ذا تفكير أحادي الجانب، «فمقاربته للعالم الكلي حوله ـ ولنفسه ـ مقاربة عقلية، وهو يريد أن يعرف ما هي الأشياء وكيف تؤدي وظيفتها وكيف يمكن تركيبها والاحتيال عليها، وهذه المقاربة قد غذاها العلم... وهذه هي الماهية الصميمية للتقدم الحديث، وهي أساس السيطرة التقنية على العالم والاستهلاك الجماعي»(٤٦).

ولا ينحصر التوجه الأحادي في إطار العلم فحسب، بل إنه من الشمولية بحيث يسع العمال والباعة والمهندسين والأطباء والمدراء والمفكرين

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٠ وما بعدها.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٤) فروم، **تشريح التدمرية البشرية**، ص ١٢٣.

(*) مولوخ إله على شكل إنسان بوجه ثور كان يضحى له بالأطفال عن طريق إلقائهم في النار أمامه لإرضائه. وفروم هنا يشبه التقنية بهذا الإله المستبد الذي يعامل الحياة الإنسانية بوحشية وتدمير عدواني.

(٤٥) فروم، **ثورة الأمل**، ص ٤٠.

(٤٦) فروم، **تشريح التدمرية البشرية**، ص ١٢٥.

والفنانين. . . كذلك يغيب في خطاب العقلانية التقنية الأداتية أي فسحة للعاطفة، فالعواطف جفت واحتل مكانها «الشغف بالكسب وإثبات التفوق على الآخرين، وبالتدمير أو الاهتياج بالجنس والسرعة والضجة»[٤٧].

أضف إلى ذلك سيطرة الاهتمام الإنساني بكل وسيلة تحقق النجاح، فالإنسان ذو التفكير الأحادي يتصف بنرجسية ترتكز على جسده ومهاراته بوصفها وسائل لتحقيق النجاح في سوق الشخصية. والإنسان الأحادي التفكير هو «جزء من الآلات التي أنشأها إلى حد أن الآلات تكون موضوعاً لنرجسيته كما هي ذاته تماماً. وفي الواقع يوجد بين الطرفين نوع من العلاقة التواكلية. . . وبالمعنى الرمزي لم تعد الطبيعة هي أم الإنسان التي تغذيه وتحميه، بل «الطبيعة الثانية» التي بناها، وهي الآلات»[٤٨].

والملمح الآخر لهذا الإنسان «ميله إلى التصرف بطريقة رتيبة وغير عفوية ومقولبة، وهو ما يقربه من الإنسان الفصامي»[٤٩].

ويبقى الأمل في إعلاء الاحتجاج الإنساني ضد قيم التقنية النكروفيلية المتنامية في المجتمعات المعاصرة، فثقافة الموت يصارعها دوماً نمط آخر هو ثقافة الحياة أو محبة الحياة. يتجلى ذلك «في الاحتجاج على إماتة الحياة وهو احتجاج أناس من كل طبقات المجتمع ومن مختلف الأعمار، ولكنه يصدر بصورة خاصة عن الشباب. وثمة أمل في الاحتجاج المتصاعد على التلوث والحرب، وفي الاهتمام المتزايد بنوعية الحياة وفي موقف الكثيرين من المحترفين الشباب الذين يفضلون العمل الذي له معنى وأهمية على الدخل المرتفع والجاه. . وقد تجلت النزعات المضادة للنكروفيليا كذلك في التحولات الإنسانية ـ السياسية التي حدثت فيما يتصل بحرب فييتنام. . . وبالفعل فإن وجود النزعات المضادة للنكروفيليا وازديادها هما الأمل الوحيد الذي لدينا. إن ذلك الاختبار العظيم الذي هو الإنسان العاقل (Homo Sapien) لن يسقط. . .»[٥٠].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧، وهربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩)، ص ٣٥ و١٦١ وما بعدها.

(٥٠) فروم، **تشريح التدمرية البشرية**، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

إن الأمل هو في إنهاء سيطرة الآلة وخطابها النكروفيلي المقدس لقيم الموت عبر تنشيط خطاب بديل، ألا وهو خطاب النزعة الإنسانية المحارب للوثنية بكل أشكالها وألوانها وتجلياتها الدينية والسياسية والثقافية، والمؤكد على ضرورة التفريق بين القيم وأهميتها الحيوية. زيادة على ذلك يؤكد خطاب النزعة الإنسانية على أهمية التضامن الإنساني في الحياة[٥١].

هذه الدعوة الإنسانية سوف توقظ لدى الإنسان روحه الثورية الإنسانية البعيدة عن كل تعصب أو تمركز ديني أو عرقي. هذه الروح الاحتجاجية الإنسانية أخذت تتمظهر في «الاحتجاج على الحرب في فيتنام، وعلى التعذيب الذي يمارس في مناطق عديدة من العالم، وعلى إعادة التسلح النووي، وعلى خطر تدمير الحياة بسبب عدم التوازن البيئوي، وعلى عدم المساواة العرفية، وعلى حذف الفكر الحر واللااقتتالية، وعلى شقاء الفقراء المتزايد واستغلال الأغنياء لهم، وعلى روح اللاإنسية التي تفضي إلى سيادة جهاز الإنتاج والتي تحول الإنسان إلى شيء»[٥٢]. وهو مما يؤدي إلى انتصار الحياة على النزعة الشيئية، وانتصار الإنسان على النزعة التقنية، وانتصار البيولوفيليا على النكروفيليا، والعقلية التقنية الصناعية وعبودية الأشياء.

وينبغي أن تكون النزعة الإنسانية الراديكالية شاملة وواسعة دينية وفلسفية وسياسية واجتماعية. «من الضروري أن تكون دولية، مشتركة بين الأجناس، ومشتركة بين الأديان، وأن توحد البشر من ذوي الأفكار السياسية

---

(٥١) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥. لا يعني ذلك أن فروم رافض للعصر الصناعي ـ التقني، بل إنه يرغب بتحويل طبيعته إلى طبيعة إنسانية غير مغتربة ولصالح الإنسان لا لصالح الآلة فيقول «كل ما سبق لا يعني أن التصنيع كما هو غير مرغوب فيه. على العكس من هذا فبدونه لم يكن باستطاعة الإنسان أن يوفر الأساس المادي لحياة إنسانية ذات معنى وشريفة. والسؤال المطروح هو على كل حال ما هو شكل النظام الصناعي؟ هل يتعلق الأمر بتصنيع بيروقراطي يصبح فيه الفرد سناً صغيرة من أسنان القرص الذي يدير السلسلة في الآلة الاجتماعية، أم هل يتعلق الأمر بتحميله المسؤولية في الصيرورة الاقتصادية والاجتماعية؟ لمثل هذا التصنيع الإنساني سلسلة كبيرة من الشروط الاجتماعية والاقتصادية. . . لكن لا بد من التأكيد على شيء مهم: أن المجتمع الصناعي الإنساني لا يستهدف أكبر ربح لقلة قليلة كما أنه لا يستهدف أقصى استهلاك للأغلبية الكبيرة، بل لا بد أن يكون هناك حل وسط لحياة إنسانية غنية. المهم في المجتمع الصناعي الإنساني هو أن يكون الإنسان: أن يمتلك أكثر وأن يستهلك أكثر. من الضروري على هذا المجتمع أن يوفر الشروط للإنسان المنتج وليس شروط الإنسان المستهلك (Homo Consumus) أو الإنسان التقني» (Homo Technicus). انظر: فروم، **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٥٢) فروم، **ثورة الأمل**، ص ١٥٧.

والفلسفية والدينية المختلفة، وإنما يشتركون في التجربة الإنسانية وفي الحب للحياة نفسها.

وبكلمة واحدة يجب أن تجري النهضة الروحية الحالية بصيغ الأفعال والحركات السياسية والاجتماعية، وليس فحسب بصيغ اللاهوت والفلسفة... ولكي ينجز مثل هذه النهضة الروحية لا بد للإنسان من العودة إلى الحياة، ومن تنظيم المجتمع من أجل أن يحيا لا من أجل أن يموت»(٥٣).

إن الفكر الإنساني الجذري لدى فروم يدفعه إلى أن يأمل بحصول تغيير جذري في الحياة الغربية المعاصرة يحول المجتمع الصناعي التقني إلى مجتمع إنساني يقدس قيم الحياة كبديل لقيمه المروجة للموت والتدمير والسيطرة التقنية اللاإنسانية. ولقد بقي فروم إبان حياته يؤمن بالأمل المعقود في الدفاع عن قيم الحياة ودحض قيم الموت.

إن موقف فروم النقدي العقلاني ليس متفائلاً ولا متشائماً، لأن التفاؤل برأيه شكل مغترب من الإيمان، والتشاؤم شكل مغترب من اليأس والشك. وهو يعتقد أن موقفه هو موقف «الذين هم ليسوا متفائلين وليسوا متشائمين، بل هم جذريون لديهم إيمان عقلي بقدرة الإنسان على تجنب الكارثة في نهاية الأمر.

وهذه الجذرية القائمة على المذهب الإنساني تغوص في الجذور، وكذلك في الأسباب، وتنشد تحرير الإنسان من قيود الأوهام، وتفترض أن التغييرات الأساسية ضرورية لا في بنيتنا الاقتصادية والسياسية وحسب، بل كذلك في قيمنا وفي مفهومنا لأهداف الإنسان وفي سلوكنا الشخصي»(٥٤).

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٥٤) فروم: **تشريح التدمرية البشرية**، ص ٢٤٤، و**الإنسان المستلب وآفاق تحرره**، ص ١٠٧ وما بعدها.

خاتمــة

تجولنا في معالم النظرية النقدية لدى إريك فروم، وعرفنا من خلالها جملة من المعطيات والتصورات التي تخص طبيعة النظرية النقدية الفرومية. ويجوز لنا في نهاية المطاف أن نوجز ما استخلصناه من رحلتنا في فكر فروم الفلسفي من خلال النقاط التالية:

أولاً: طرح فروم فكره النقدي بروح فلسفية تمزج داخل نسيجها نتاج العلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا.... وهو أمر لا يقدح في مشروعية أي نسق فلسفي، إلا إذا أغفل تلك العلوم وإنجازاتها التي باتت تشكل الأساس العلمي لأي خطاب فلسفي... وعلى الرغم من النقد الموجه من قبل النظرية النقدية لفكر فرويد وماركس، إلا أنها بقيت فرويدية ـ ماركسية في مفاصل عديدة، إذ ظل فروم متبنياً لأطروحات فرويد وماركس بعد تأويلها حسب منظومة نظريته النقدية الأنثروبولوجية الأخلاقية. ولا يعني ذلك حتماً إلغاء جهد فروم المنهجي الذي أرسى قاعدة متينة لمنهج علم النفس الاجتماعي التحليلي، بل تشخيصاً لمرتكزات منهجيته العلمية.

ثانياً: على الرغم من ذلك وجه فروم نقداً قوياً للتحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي الماركسي لإهمالهما الأبعاد الاجتماعية بالنسبة للتحليل الفرويدي والأبعاد النفسية بالنسبة للتحليل الماركسي، وإن كنا نعتقد أن فرويد لم يهمل حقاً الشأن الاجتماعي في دراسة الأبعاد النفسية الفردية بالإضافة إلى إعطاء الحضارة الدور المهم في تنميط السلوك الفردي والاجتماعي وفي تقنين الجنس من أجل مجتمع مدني لا يخلو من الكبت خاصة في أعماله المتأخرة. أما بالنسبة لماركس فإننا نعتقد بأن تأويل فروم لاهتمامات ماركس النفسية لا يخلو من إقحام وتعسف من أجل تلوين خطاب الماركسية بالصبغة السيكولوجية، بل وتلوين الفرويدية كذلك بصبغة

أنثروبولوجية، مما يؤكد القناعة لدينا بأن النظرية النقدية الفرومية قدمت منهجية توفيقية انتقائية، تأخذ ما يطابقها وترفض ما يخالفها عن طريق التأويل والمقاربات بين الأفكار والرؤى لخلق منظومة فرويدية ـ ماركسية نقدية.

ثالثاً: ربما نحن نوافق فروم في عملية تشخيصه للأزمات والعقبات التي تقف حائلاً دون الطموح في تأسيس المجتمع المُعافى والسليم، لكننا لا نوافقه على طرق وآليات العلاج المطروحة من قبله في بعض منها. فكيف يمكن أن يكون الحل في نظام اشتراكي إنساني، والناس اليوم لا تعير أي أهمية سوى للتملك والاستهلاك، إلا النزر اليسير منهم الذين يمكن أن يكونوا منشغلين بممارسة الحياة وفن العيش الأمثل. وإذا كانت من علامات الحياة الغربية الراهنة أنها حياة مغتربة ولاإنسانية ولا تعير أي شأن للحياة بقدر ما تعزز الخوف والموت والعنف حسب فروم. . . فما هو الضامن للدعوة الاشتراكية الإنسانية في أن تكون (إنسانية) ولا تكون (تسلطية) في الصميم كسابقاتها!؟ وهل أن الآليات المطروحة من (الاشتراكية) الفرومية مؤهلة للنجاح والتطبيق، ومن ثم لضمان العلاج الإنساني الاشتراكي؟ أعتقد أن الحل أكبر من ذلك الأمل اليوتوبي الفرومي، فالعلاقات الدولية، والتبعية السياسية والاقتصادية، والخطط العالمية لاحتواء الأزمات وتسطيحها، وعمالة الدول «الوطنية» لدول المركز الرأسمالي، وتفاقم المشكلات الداخلية والحروب الأهلية، والعنف الأهلي المتصاعد بفعل خطابات الطائفية السياسية والدينية والعرقية، وسيطرة الأقوى والأعنف على مدخرات العالم. . وغيرها من الأزمات والمشكلات الخارجية والداخلية تمنع من ترك أي مجال يمارس فيه ذلك الخطاب الإنساني أي دور فعال، حتى وإن صدقناه جميعاً ودعونا إليه. . مع الأخذ بالاعتبار الفارق النوعي بين مشكلاتنا نحن ومشكلات العقل الغربي.

رابعاً: امتازت النظرية النقدية بنزعة إنسانية في تصوراتها حول القيم الدينية والأخلاقية والسياسية، وأشكال الاستيلاء والتملك وأنماط الصناعة والتقنية. . إلخ. وكذلك اتصفت بالدعوة إلى أنسنة النظام الاقتصادي والاجتماعي المزمع تطبيقه في الدول الغربية الرأسمالية. وإن كانت دعوات فروم الإنسانية تطمح فعلاً إلى ثقافة كونية تحارب اللاإنسانية وتوطيد الأنسنة في كل بقعة على كوكب الأرض وفي كل المجالات والمرافق الحيوية للمجتمعات البشرية بغض النظر عن الدين أو اللغة أو أسيجة الانعزال والتعصب المركزية العالمية والمحلية، لكن نحن نتساءل: هل يمكن تحقيق

ذلك البديل الفرومي بحيث تنتقل البشرية إلى نوع جديد من الحياة يصبح فيه الإنسان مساوياً لأخيه الإنسان، لا يضطهده ولا يلغيه بسبب عقيدة أو فكر ما مخالف؟ وهل يتحقق ذلك الأمر بشروط فروم الإنسانية؟.. وهل يمكن أن نحارب العنف بالحب والتعصب بالإنسانية والاستغلال بنزعة اشتراكية إنسانية؟ نعتقد بأن نظرية فروم كانت تفاؤلية إلى حد مغترب، بحيث سيطر الأمل اليوتوبي على نسقها الفلسفي كما فعل في خطابات فلسفية عديدة، كما هو الحال عند أفلاطون وماركس على سبيل الذكر.

ولذا تشربت النظرية النقدية باليوتوبيا والتفاؤل المفرط رغم الادعاء بأنها لم تكن تفاؤلية أو تشاؤمية، بل عقلانية تؤمن بالحاضر وراهنيته وما يتمخض عنه بالفعل. فالحلم بمجتمع الاشتراكية الإنسانية تتحقق فيه شروط المجتمع العقلاني المنتج أمرٌ مبالغ في وجوده، وذلك لغياب السلطة الملزمة لذلك. وبالفعل إنك تستطيع ذلك إذا ما شرعت له بقوانين توعز لذلك الهدف الحيوي وتؤكده، لكن الحال يبقى إشكالياً بدقة تدهش العقل، فتطبيق العقلانية الاشتراكية التي تسعى إلى المجتمع السليم يعيد إلى الأذهان التجارب الاشتراكية المحرفة لفكر ماركس كما نقدها فروم. لذا فإننا نبقى في ريب ما دام كل شيء مغرياً طالما نقع في أوثان السلطة وعرشها الساحر الخلاب.

خامساً: كشف فروم ببراعة نقدية الأشكال الحديثة والمعاصرة للاغتراب والصنمية والتشيؤ في العلاقات الفردية أو في العلاقات الاجتماعية. فالفرد مغترب عن مجتمعه، والمجتمع مغترب عن أفراده، والأفراد مغتربون عن بعضهم وعن أنفسهم وعن القيم الإنسانية والقيم الروحية الدينية والأخلاقية، حتى أصبح الاغتراب سمة الحياة المعاصرة. والناس اليوم لا تدرك ما تريد، وتدرك ما لا تريد، خائفة من ممارسة وعيها ودورها الفاعل في المجتمع والتاريخ. قيم حياتها مغتربة بفعل العقلانية الأدائية والاستهلاك المروع بفعل ترسانات الإنتاج العملاقة، مما حول الإنسان إلى رقم أو حالة كمية رقمية محسوبة حسب منطق التبادل الرأسمالي المخيف اللاإنساني، بدلاً من تحول نمط حياتها إلى بديل إنساني منتج يؤكد الحرية والعقلانية والإبداع والحياة الكريمة التي تحترم حقوق الأفراد في حق الاختلاف والتعايش السلمي، ولا تضع لافتات تحرم ممارسة النقد. وتتيح للأيديولوجيا تسيير الأفراد بآلياتها الإعلامية ومنابرها السطحية المزيفة للوعي.

سادساً: يسلم فروم بأن الوضع الراهن خطر جداً يتطلب الحلول من الجميع وبسرعة وبقوة. وهو ما نوافقه عليه، لكن لا أعتقد أن الأمر منحصر في الثقافة الغربية فحسب، بل إننا نرى أن الأمر مرتبط في كل أنماط الثقافات السائدة، بما فيها ثقافة العقل الشرقي، حتى أننا نجد أن فروم لا يفرق بين ما هو غربي أو شرقي وفق فلسفته الإنسانية التي أخذت من منابع ومصادر دينية وفلسفية مختلفة لم تعر أهمية لأصل ذلك المصدر أو المنبع أو تلك الفكرة أو الفلسفة أو الدين.

سابعاً: ترتكز نظرية فروم النقدية على أسس فلسفية ودينية متنوعة ومختلفة في الآن نفسه، لكن فروم استطاع بقدرة تأويلية أن يجذب الأفكار المتنافرة في بوتقة واحدة تتمحور حول الإنسان أو النزعة الإنسانية. ويلاحظ مثلاً الحضور الشديد للنص الديني اليهودي ـ والمسيحي والبوذي.. مع النص الفلسفي الإنساني المتضمن في منظومات فلسفية أو تيارات فلسفية عديدة.. مثلاً فلسفة سبنيوزا وفويرباخ وماركس والفلسفة الوجودية ورؤى غوته وعباقرة الأدب الغربي مثلاً ـ كافكا ـ ديستويوفسكي وبلزاك ـ وفلسفات مارتن بوبر وبول تيلش.... وبالأحرى يستحضر فروم داخل نظريته النقدية كل ما يؤسس نظريته النقدية من أي مصدر أكان فلسفياً أم دينياً أم أدبياً.

ثامناً: إن النظرية النقدية الفرومية تزاوج بين ما هو نظري وما هو عملي يمارس، إذ إنه طراز من الفلاسفة لم تستلبه أنساق الفكر لتنسيه أهمية العمل أو الممارسة. ونجد في نظريته النقدية توجهاً فلسفياً يعيد لأذهاننا ذلك الحس الكانتي والأمنية الهوسرلية في تدعيم الفكر بالعمل والعمل بالفكر من أجل تحقيق فلسفة علمية تسعى للتحقق الفعلي. وربما كان ذلك أحد العوامل لانفصال فروم عن النظرية النقدية التي رأى روادها بأن رؤية فروم النقدية لفرويد واهتمامه بالجانب التجريبي لأبحاث المعهد وجوانب أخرى سوف تقف حجر عثرة في المسار التقليدي لعمل المعهد، لذا تقرر إبعاده عن المعهد نهائياً عام ١٩٣٩.

تاسعاً: ليس هناك فصل في خطط العلاج الفرومي الممزوج في نظريته النقدية، فالاشتراكية الإنسانية وأولوية الحب ورؤاه النقدية بصدد منهج وفكر فرويد وماركس ونزعته الإنسانية بصدد معالم الحضارة الراهنة وطبيعة قيمها المغتربة واللاإنسانية. كل هذه الأطر العلاجية تشكل البناء المتين

للجانب العلاجي في نظرية فروم النقدية، بغض النظر عن الجانب التشخيصي للنظرة النقدية، إلا أننا فضلنا أن نفصل كل الحلول المقترحة حسب مشكلاتها أو عقباتها المستحقة. لذا نلاحظ أننا وضعنا الأبواب حسب آلية التشخيص وآلية العلاج.

عاشراً: يتبدى فروم لنا في نظريته النقدية حالماً بفكر اشتراكي إنساني يحقق يوتوبيا المجتمع السليم والخالي من الأمراض الاجتماعية والنفسية يتيح للأفراد الحريات والحقوق... إلخ. لكن مع ذلك، فهي برأينا رجوع أو نكوص لحالة الطبيعة التي يحلم بها جان جاك روسو، والدعوة إلى مجتمع الفطرة العقلية السليمة. ولا بأس في ذلك، لكن يبقى السؤال: كيف؟ نحن مع فروم في فضح ما يحصل من اغتراب وتشوه إنساني، وجوع وتلويث للبيئة، والخوف من كارثة الحرب النووية الوشيكة الحدوث، والإرهاب العنيف المصاغ بلغة الدين والعرق، وشبح الموت الملازم للحياة الإنسانية، وثقافة الشكل التي استحوذت على أصل ثقافة الفعل والجوهر... نحن مع فروم في نظريته النقدية الإنسانية، إلا أنه يبقى الحال على ما هو عليه إذا لم تتضامن الجهود العالمية حقاً، ومن شعور حقيقي بالمسؤولية كما نوه فروم من أجل خلق ثقافة إنسانية عالمية تصنع إنساناً جديداً لعصر جديد.

المراجــع

١ ـ العربية

كتب

آرون، ريمون. **المجتمع الصناعي**. ترجمة فكتور باسيل. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٠. (زدني علماً؛ ١٤٤)

آسون، بول ـ لوران. **مدرسة فرانكفورت** = *L'Ecole de Francfort*. ترجمة سعاد حرب. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الحب**. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.]. (مشكلات فلسفية؛ ٥)

ــــ . **المشكلة الخلقية**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٠. (مشكلات فلسفية؛ ٦)

ــــ . **هيجل**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة**.

الأحمدي، غازي. **الوجودية فلسفة الواقع الإنساني**. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٤.

أرفون، هنري. **فويرباخ**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

إسماعيل، قباري محمد. **اميل دوركهايم**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**. ط ٢. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

ألتوسير، لويس [وآخرون]. **قراءة رأس المال**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٢.

أمين، أحمد. **الأخلاق**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، **١٩٥٣**.

أوسبورن، ربين. **الماركسية والتحليل النفسي**. ترجمة سعاد الشرقاوي ومصطفى الزيود. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.

باستيد، روجر. **علم الاجتماع والتحليل النفسي**. ترجمة وجيه أسعد. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦. (في النفس وقضاياها؛ ٣)

بالميه، ج. م. **النظرية الفرويدية الماركسية**. ترجمة سناء نجيم. بيروت: دار القدس، ١٩٧٤.

بدوي، عبد الرحمن. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. ط ٣. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

ـــــ . **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦. ٢ ج.

البريس، ر. م. **سارتر** والوجودية. نقلها عن الفرنسية سهيل إدريس. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٢.

بن حميش، سالم. **في نقد الحاجة إلى ماركس**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

بوترو، إميل. **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

بوتومور، توماس بيرتون. **مدرسة فرانكفورت** = *The Frankfurt School*. ترجمة سعد هجرس. ط ٢. طرابلس الغرب، ليبيا: دار أويا، ٢٠٠٤.

ـــــ وم. ربل. **في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية**. ترجمة محمد حافظ يعقوب. دمشق: دار دمشق، ١٩٧٢.

بيرت، سيريل. **علم النفس الديني**. ترجمة سمير عبده. دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٥.

بيش، إدغار. **فكر فرويد**. ترجمة جوزيف عبد الله. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

تيليش، بول. **زعزعة الأساسيات**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

الجواري، أحمد عبد الستار. **الحب العذري: نشأته وتطوره**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦.

جوليفيه، ريجيس. **المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر**. ترجمة فؤاد كامل؛ مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.

الجوة، محمد. **مفهوم القمع عند فرويد وماركوز**. ترجمة فتحي الرقيق. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٤.

حسن، حسن محمد. **النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**. بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣.

الحفني، عبد المنعم. **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٤.

ـــــ . **موسوعة مدارس علم النفس**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

حماد، حسن محمد حسن. **الاغتراب عند إريك فروم**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

حنفي، حسن. **تطور الفكر الديني الغربي: الأسس والتطبيقات**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤.

خليفة، فريال حسن. **نقد فلسفة هيجل، مع التركيز على نقد كيركجورد وفويرباخ ونقد ماركس لفلسفة الحق**. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦.

خواجة، أحمد. **في الأخلاق النظرية والتطبيقية**. بيروت: دار الغصون، ١٩٨٥.

الخوني، محسن. **التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**. دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٦.

دجيلاس، ميلوفان. **مجتمع غير كامل: الشيوعية المتفككة**. بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.].

دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين. تصدير إبراهيم مدكور. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩.

دوبرينكوف، ف. **الفرويديون الجدد: محاولة لاكتشاف الحقيقة**. ترجمة محمد يونس. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨.

ديب، حنا. **هيغل وفيورباخ**. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤.

ذكرى، أبو بكر. **تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية**. ط ٤. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥.

رايك، ثيودور. **الحب بين الشهوة والأنا**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٠.

رجب، محمود. **الاغتراب: سيرة مصطلح**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨.

روبنسون، بول أ. **اليسار الفرويدي**. ترجمة لطفي فطيم وشوقي جلال. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

الرويلي، ميجان وسعد البازعي. **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

زلني، يندريش. **منطق ماركس**. ترجمة ثامر الصفار. دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٩٠.

زيور، مصطفى. **في النفس**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٦.

سارتر، جان بول. **الوجود والعدم**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦.

ـــــ . **الوجودية مذهب إنساني**. ترجمة كمال الحاج. ط ٢. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

سبينوزا، باروخ. **علم الأخلاق**. ترجمة جلال الدين سعيد. تونس: دار الجنوب، [د. ت.].

سدجويك، هـ. **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**. ترجمه وقدم له وعلّق عليه توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩.

سليتر، فيل. **مدرسة فرانكفورت ـ نشأتها ومغزاها.. وجهة نظر ماركسية**. ترجمة خليل كلفت. ط ٢. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

شاخت، ريتشارد. **الاغتراب**. ترجمة كامل يوسف حسين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

الشاروني، حبيب. **فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية**. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٥.

سيللر، فريدريش. **رسائل في التربية الجمالية للإنسان: دراسة فكرية**. ترجمة الياس حاجوج وفاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠.

صفدي، مطاع. **الحرية والوجود: مدخل إلى الفلسفة**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١.

ـــــ. **فلسفة القلق**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٢ ج.

طاهر، علاء. **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

طرابيشي، جورج. **سارتر والماركسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤.

عباس، فيصل. **الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي**. بيروت: دار المنهل، ٢٠٠٤.

ـــــ. **العلاج النفسي والطريقة الفرويدية: النظرية، التقنية، الممارسة**. بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الفرويدية ونقد الحضارة: بروميثيوس مشيد الحضارة**. بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥.

العزب، محمد أحمد. **عن اللغة والأدب والنقد: رؤية تاريخية ـ ورؤية فنية**. بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، [١٩٦؟].

عطية، أحمد عبد الحليم. **الإنسان في فلسفة فيورباخ**. بيروت: دار التنوير؛ دار الفارابي، ٢٠٠٥.

العظم، صادق جلال. **الحب والحب العذري**. بيروت: دار العودة، [د. ت.].

العوا، عادل. **القيمة الأخلاقية**. دمشق: جامعة دمشق، [١٩٥٩].

غريغوار، فرنسوا. **المذاهب الأخلاقية الكبرى**. ترجمة قتيبة المعروفي. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٠. (زدني علماً؛ ٣٩)

غيدنز، أنطوني. **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر**. ترجمة فاضل جتكر. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩.

فافر، بيار ومونيك فافر. **الماركسية بعد ماركس**. ترجمة نسيم نصر. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٤.

فال، جان [وآخرون]. **نصوص مختارة من التراث الوجودي**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧. (نصوص فلسفية)

فروم، إريك. **أزمة التحليل النفسي**. ترجمة طلال عتريسي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

ـــــ . **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**. ترجمة سعد زهران؛ مراجعة وتقديم لطفي فطيم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩. (عالم المعرفة؛ ١٤٠)

ـــــ . **الإنسان المستلب وآفاق تحرره**. ترجمة وتعليق حميد لشهب؛ تقديم راينر فونك. الرباط: شركة نداكوم للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

ـــــ . **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧. (في النفس وقضاياها؛ ٤)

ـــــ . **تشريح التدميرية البشرية**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦. ٢ ج.

ـــــ . **ثورة الأمل**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣.

ـــــ . **الحكايات والأساطير والأحلام**. ترجمة صلاح حاتم. دمشق: دار الحوار، ١٩٩٩.

ـــــ . **الخوف من الحرية**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

ـــــ . **الدين والتحليل النفسي**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار غريب، ١٩٨٩.

ـــــ . **فرويد**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. (سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر)

ـــــ . **فن الإصغاء**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤.

ـــــ . **فن الحب**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار العودة، ١٩٧٢.

ـــــ . **اللغة المنسية: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير**. ترجمة حسن قبيسي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــ . **ما وراء الأوهام**. ترجمة صلاح حاتم. دمشق: دار الحوار، ١٩٩٤.

ـــــ . **المجتمع السليم**. ترجمة محمود محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠. (سلسلة الفكر المعاصر)

ـــــ . **مفهوم الإنسان عند ماركس**. ترجمة محمد سيد رصاص. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨. (دراسات فكرية)

ـــــ . **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته وتأثيره**. ترجمة طلال عتريسي. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

ـــــ ود. ت. سوزوكي. **فرويد وبوذا: التصوف البوذي والتحليل النفسي**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧.

ـــــ ، ـــــ وريتشارد دي مارتينو. **بوذية الزن والتحليل النفسي**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. عمّان: دار أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

فرويد، سيغموند. **الأنا والهو**. ترجمة محمد عثمان نجاتي. ط ٤. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢. (مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي)

ـــــ . **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**. ترجمة جورج طرابيشي. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

ـــــ . **الطوطم والحرام**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

ـــــ . **عسر الحضارة**. ترجمة عادل العوا. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٥.

ـــــ . **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**. ترجمة وتقديم جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

ـــــ . **علم النفس الجمعي وتحليل الأنا**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ . **ما فوق مبدأ اللذة**. ترجمة اسحاق رمزي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠. (المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي)

ـــــ . **مستقبل وهم**. ترجمة جورج طرابيشي. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ . **معالم التحليل النفسي**. ترجمة محمد عثمان نجاتي. ط ٥. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ . **الموجز في التحليل النفسي**. ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش؛ راجعه مصطفى زيور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠. (المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي)

ـــــ . **موسى والتوحيد**. ترجمة جورج طرابيشي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

فهمي، مصطفى ومحمد علي القطان. **علم النفس الاجتماعي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٧.

فوجيرولا، بيير. **الثورة الفرويدية**. ترجمة حافظ الجمالي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢.

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**. ترجمة فريق عمل مشترك. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

فولكييه، بول. **هذه هي الوجودية**. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٣.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

فيري، جان مارك. **فلسفة التواصل** = *Philosophie de la communication*. ترجمة وتقديم عمر مهيبل. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦.

فيورباخ، لدفيج. **أصل الدين**. دراسة وترجمة أحمد عبد الحليم عطية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١.

كاستورياديس، كورنيلوس. **تأسيس المجتمع تخيّلياً**. ترجمة ماهر الشريف. دمشق: دار المدى للثقافة، ٢٠٠٣.

كانايا، جان. **الوجودية ليست فلسفة إنسانية**. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٤.

كورنو، أوغست. **أصول الفكر الماركسي**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨.

ـــــ. **ماركس وانجلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية**. نقله إلى العربية إلياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢ـ١٩٧٤. ٤ ج.

كولينز، جيمس. **الله في الفلسفة الحديثة**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار العالم العربي، ١٩٧٣.

لازاروس، ريتشارد س. **الشخصية**. ترجمة سيد محمد غنيم؛ مراجعة محمد عثمان نجاتي. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨. (مكتبة أصول علم النفس الحديث)

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**. تعريب خليل أحمد خليل؛ تعهده وأشرف عليه حصراً أحمد عويدات. بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١. ٣ ج.

لوفيفر، هنري. **أزمة الماركسية الراهنة**. تعريب ألبير منصور وأحمد الزين. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١.

ـــــ. **ماركس وعلم الاجتماع**. ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١.

لوكاش، جورج. **التاريخ والوعي الطبقي**. ترجمة حنا الشاعر. ط ٢. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.

ليبين، فاليري. **فرويد ـ التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**. ترجمة زياد الملا؛ مراجعة تيسير كم نقش. دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧.

ماركس، كارل. **حول المسألة اليهودية**. ترجمة نائلة الصالحي. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣.

ـــــ . **مختارات من المؤلفات الأولى (١٨٤٢ ـ ١٨٤٦)**. ترجمة الياس مرقص. دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٦٤.

ـــــ . **مخطوطات ١٨٤٤ ـ الاقتصاد السياسي والفلسفة**. ترجمة الياس مرقص. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.

ـــــ وفريدريك انجلز. **الإيديولوجية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق، ١٩٧٥. (سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية)

ـــــ و ـــــ . **البيان الشيوعي**. ترجمة وتقديم محمود شريح. كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، ٢٠٠٠.

ـــــ وـــــ . **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**. ترجمة حنا عبود؛ مراجعة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٠.

ـــــ . ـــــ . **المختارات**. موسكو: دار التقدم، ١٩٧٠. ٤ ج.

ماركوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩.

ـــــ . **البعد الجمالي**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ . **الحب والحضارة**. ترجمة مطاع صفدي. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠.

ـــــ . **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**. ترجمة فؤاد زكريا. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

ـــــ . **فلسفة النفي**. مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار الآداب، ١٩٧١.

ـــــ . **الماركسية السوفياتية**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥. (سلسلة السياسة والمجتمع)

ماكنيتير، السدير. **ماركوز**. ترجمة عدنان كيالي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١. (سلسلة أعلام الفكر العالمي)

ماكوري، جون. **الوجودية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، ١٩٨٢. (عالم المعرفة؛ ٥٨)

محمد، رمضان بسطاويسي. **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجاً**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٨.

محمد، علي عبد المعطي. **تيارات فلسفية حديثة**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

ـــــ **مقدمات في الفلسفة**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

محمد، محمد علي. **المفكرون الاجتماعيون: قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام الاجتماع الغربي**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

مصدق، حسن. **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**. [تقديم برهان غليون]. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

مقدسي، أنطوان. **الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية**. قدم له أحمد حيدر؛ راجعه علي القيم. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٨.

ملاهي، باتريك. **عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس**. ترجمة جميل سعيد؛ مراجعة أحمد زروي. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢.

الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧. ٢ ج في ٣.

نبي، سربست. **كارل ماركس: مسألة الدين**. ط ٢. السليمانية: مؤسسة حمدي، ٢٠٠٦.

النشار، علي سامي. **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨.

نيتشه، فريدريش. **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**. ترجمة جيزيلا فالور حجار؛ مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣. (أمهات النصوص الفلسفية)

ـــــ. **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**. نقله عن الألمانية علي مصباح. كولونيا؛ بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧.

هاو، ألان. **النظرية النقدية**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٥. (سلسلة آفاق ثقافية)

هيبوليت، جان. **دراسات في ماركس وهيجل**. ترجمة جورج صدقني. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧١. (أصول الفكر الاشتراكي؛ ٨)

هيغل، غيورغ فلهلم فردريش. **فنومينولوجيا الروح**. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦. ([سلسلة] فلسفة)

ولسون، كولن. **ضياع في سوهو**. ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق. ط ٤. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.

وولي، س. ف. **الشخصية**. تادور حوري. بغداد: شركة الطباعة المحدودة، ١٩٥٠.

يونغ، كارل غوستاف. **التنقيب في أغوار النفس**. ترجمة نهاد خياطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

دوريات

حنفي، حسن. «الاغتراب الديني عند فويرباخ.» **عالم الفكر**: السنة ١٠، العدد ١، ١٩٧٩.

خليف، فتح الله. «الاغتراب في الإسلام.» **عالم الفكر**: السنة ١٠، العدد ١، ١٩٧٩.

عالم الفكر: السنة ١٠، العدد ١، ١٩٧٩.

فونك، راينر. «إريك فروم ـ حب الحياة.» ترجمة حميد لشهب. **مدارات فلسفية**: العدد ٥، ٢٠٠٩.

النوري، قيس. «الاغتراب: اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً.» **عالم الفكر**: السنة ١٠، العدد ١، ١٩٧٩.

وهبة، مراد. «الاغتراب والوعي الكوني.» **عالم الفكر**: السنة ١٠، العدد ١، ١٩٧٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anderson, Kevin and Richard Quinney (eds.). *Erich Fromm and Critical Criminology: Beyond the Punitive Society*. With two essays by Erich Fromm; translated from the German and annotated by Heinze D. Osterle and Kevin Anderson. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2000.

Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1999.

The Encyclopedia Americana. International edition. Danbury, Conn.: Americana Corp., 1978. 30 vols.

Fromm, Erich. *Let Man Prevail; a Socialist Manifesto and Program*. New York: Call Association, [1960?].

_____ . *On Being Human*. Foreword by Rainer Funk. New York; London: Continuum, 2005.

Funk, Rainer. ***Erich Fromm (mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten)*. Hamburg:** Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1983.

Seehaus, Günter. *Frank Wedekind in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974. (Rowohlts Monographien; 213)

Studies on the Internet

Fromm, Erich. «Can There Be Ethics without Religiousness?.» <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/1999b-1975-e.pdf>.

_____ . «For a Cooperation between Jews and Arabs.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1990t-e.pdf>.

_____ . «Freedom in the Work Situation.» <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/1959f-e.pdf>.

_____ . «The Human Implications of Instinctivistic «Radicalism»: A Reply to Herbert Marcuse.» <http://erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/1955b-e.pdf>.

_____ . «Humanism and Psychoanalysis.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1963f-e.pdf>.

_____ . «On Mysticism and Religion.» <http://www.erich-fromm.de/biophil/joomla/images/stories/pdf-Dateien/1999a-1975-e.pdf>.

_____ . «Political Radicalism in the United States and Its Critique.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1990i-e.pdf>.

_____ . «Psychic Needs and Society.» <http://www.erich-fromm.de>.

_____ . «Sane Thinking in Foreign Policy.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1961e-e.pdf>.

_____ . «Science, Art and Peace.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1965m-e.pdf>.

_____ . «Values, Psychology and Human Existence.» <http://www.philosophy.ru/upload/1158132958_file.pdf>.

Funk, Rainer. «Fromm's Method of Social Psychology.» <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/Funk_R_1990e.pdf>.

Johach, Helmut. «Erich Fromm und die Kritische Theorie des Subjekts.» (Saarländische Universitäts und Landesbibliothek, 1988), <http://www.erich-fromm.de/biophil/en/images/stories/pdf-Dateien/Johach_H_1988.pdf>.

Sahler, Bernd. «Die Dissertation Erich Fromms über das jüdische Gesetz aus dem Jahr 1922: Darstellung des Inhalts.» <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Sahler,%20B.,%201988.pdf>.

النظرية النقدية
عند إريك فروم

إن إريك فروم هو مفكر إنساني يهمه كثيراً أن يعرف ويمارس معرفته بلون من الجرأة الفلسفية. إنه فيلسوف يترك انطباعاً لدى قارئه بأنه ممثل لنداء الحياة التي احتلها منطق الخوف والزيف والموت!

تقوم فلسفته على التلاقي بين التشخيص وسبل علاج الحالة المشخصة على المستوى النفسي ـ الاجتماعي من جانب، وعلى المستوى الحضاري من جانب آخر، فالفرد والمجتمع انعكاس فعلي لطراز حضاري معين. وانطلاقاً من ذلك، نجد الكتاب، الذي بين يدينا، موزعاً وفق آلية التشخيص وآلية العلاج وكأننا أمام فيلسوف لا ينحصر دوره في تشخيص أو وصف الظواهر المرضية فحسب، بل يتعداها لطرح العلاج المناسب لمنظومته الفلسفية والإنسانية..

فالكتاب يدور على أقسام ثلاثة، **القسم الأول** يتناول طبيعة المساهمة الفرويدية والماركسية في إرساء منهج فروم التحليلي النفسي الاجتماعي... وكيفية علاقته بالتحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي الماركسي ونقاط الالتقاء والاختلاف بينهما... ويتناول **القسم الثاني** إشكالية الاغتراب التي انبثقت مع بزوغ الحداثة وانهيار الحريات الحقيقية وسيطرة أصنام جديدة أثقلت كاهل الفرد الغربي المتوهم بأنه كائن مستقل في وجوده وطريقة عيشه ورؤيته للعالم والكون.. أما **القسم الثالث** فتناول النزعة الإنسانية في النظرية النقدية الفرومية، وكيفية الخلاص من نزعات التسلط الدينية والأخلاقية والسياسية بعد تشخيصها.

فالغاية التي يروم تحقيقها الكتاب تكاد تكون متمحورة حول إنصاف إريك فروم من كل تهميش كان قد تعرّض له... فإنصاف فروم برأينا يتم من خلال إبراز حقيقة مهمة لطالما لم تتعرض لها الدراسات التي تناولته، وهي أنه يمتلك نظرية نقدية فلسفية ـ اجتماعية لا تقل شأناً أو أهميةً عن أقرانه، والتي تبنت خطاب نقدي يفضح أغلب الأنظمة الشمولية الرأسمالية والاشتراكية وزيفها مع محاولة طرح البدائل الجديدة الملائمة للمرحلة.

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

